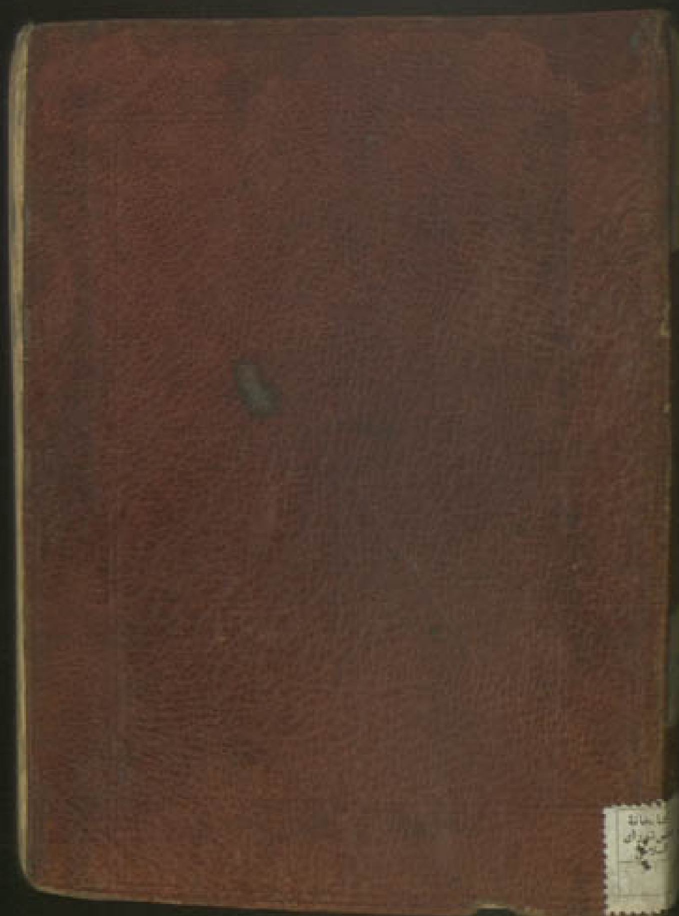


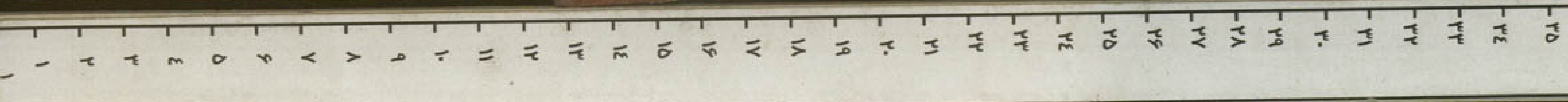
۱۳۱۷

شرح بر فصول خواجه در علم کلام

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم واجب الوجود ومبدأه، وغاية وجود كل موجود
انت اخرجتنا من مرتبة ظلام العدم الى فضاء ضياء الوجود
بعد ذلك واردت بكرم عدلك مزاج اركان تراكيب خلقنا واتقنت
خلقها بحكمتك اللهم واذ رفعتنا من حضيض هيولانية ذلك بنور
ملكة التحصيل الخارج استعداده ما امكن من معرفة حقائق معلوماتك
فامطر على انفسنا الناقصة من سحائب جود مواهبك عذبا زلالا
ما عذب من مناهلها ما ننخرط به في سلك اوليائك القائمين برضائك
وصل اللهم على اشرف اوليائك واكمل انبيائك وافضل مخلوقاتك في ارضك
وسمائك محمد وآله المخصوصين بزلالها خواصك ومطهرية ضمائرك وا
سمائك صلوة معادلة لآلائك باقية على ممر الدهور وبقائك اما بعد
فلما كان علم الكلام من بين هذه العلوم اوثق برهانا واظهر
تبيانا واشرف موضوعا واكمل اصولا وفروعا ولذلك استحق التقدم
على ساير العلوم وتنزل منها منزلة الشمس من النجوم فصار للعلوم
الشرعية اساسا ولكل واحد منها تاجا وراسا وهو وان كان بعيد

بعيد الغور كثير الاسرار الا ان نقاوته التي يعول في التحصيل
عليها وعقيلته التي يشتغل بها وتدعو الضرورة اليها ويجب على
كل مكلف استحضارها في كل اوان تكرارها وتذكارها ليقرب
اليه من لسان جنتها ويبعد عنه من الشقاوة نارها وقد ضمنها
الامام الاعظم افضل المحققين خواجه نصير الملة والدين محمد بن
محمد بن الحسن الطوسي قدس الله نفسه وطهر رمسه في ورقات
وان كانت قليلة فهي في الفوائد جليلة والفاظ وان كانت يسيرة
فهي في الفوائد كثيرة سماها بالفصول في الاصول وكونها باللغة
الفارسية التي بدرها الافول فلم تبزغ في اكثر الافاق ولتراكم
سحائب عجمتها لم تطلع شمسها بالعراق ولما عرج الى ساحة الغفران
وانتقل الى مقيل الرضوان استمرت على ذلك برهة من الزمان
الى ان اتفق للمولى المعظم العلامة السعيد والجد الحميد ركن الملة
والدين محمد بن علي الجرجاني محتدا والاسترابادي منشأ ومولدا
قدس الله روحه ونور ضريحه الاستضاءة باشعة انوارها والعثور
على فوائدها واسرارها فكساها من زينة لسان العربية ما صارت



بشمسها في رابعة النهار ولا تخلو عن بدرها الا في مطالع منازل
السير على ان سنتنا رفعوا علينا معظم الطلاب ورغب في شرح
لغز من مباحثها جماعة من الاصحاب لكنها لاشتمالها على مباحث
مشتملة على كثير من الطلاب بابها وتوجيهات مرتبة على
جم غفير من العلماء جاء بها داعيا الى اقتناء الفضيلة وتحصيل
الثواب داعي الشوق وان كان قد شب عمرو عن الطوق فوعدت
بعض الفضلاء الاذكياء والالباء العلماء بشرحها وان كنت بعيدا
عن دخول صرحها واين الثريا من يد المتناول وقد قيل في المثل
السائر المرء يعجز ما لم يجد فلم يتفق بعد ذلك الاستكفاء ولم يكن عن
انجاز وعد الاستعفاء فوجهت ركاب العزم الى ذكر المرتقى
المنيع وقيدت ركب الطالع شاد الطليع وشرحتها شرحا كشف
عن وجوه فوائدها نقابها ورفع عن مرتبة فوائدها حجابها
وذلل من حزون مصاعدها صعابها وخدمت به عالي مجلس
من خصه الله بخصائص الكمال وحباه ما شرف عنصر وكرم ال
وجعله بحيث يتصاعد همته العليا مراتب آبائه

آبائه الاكرمين وهو المولى السيد النقيب الطاهر المرتضى الاعظم
مستخدم اصحاب الفواضل بفواضل النعم ومستعبد ارباب المكارم
بغايق مزيد الكرم الذي تسنم من الشرف صهوات مصاعده
واستعلى من خصائص المجد على اعلى معاقده وتحرز بالكلمة الشريفة
قواعد الدين وحفظ بجميل سيرته معاقد المؤمنين ذلك
شرف الاسلام وتاج المسلمين بل ملك السادات والنقباء في العالم
وظهير اعاظم الملوك والسلاطين السيد النقيب الاطهر جلال
الملة والحق والدنيا والدين ابو المعالي علي اسا مثالم تزد معرفة
والمناقب التي ذكرناها ابن المولى السيد النقيب الطاهر السعيد
المغفور تاج شرف الملة والدين المرتضى العلوي الحسيني الاوي
خلد الله تعالى سيادته وربط بالخلود اطناب دولته ولا
زالت ايامه الزاهرة تميس وتختال في حلل البهاء والكمال وثبتت
له النعم وذلت له المنى وحلت بفناء داره قاصمة الظهر
ولا رحلت عنه السعادة ساعة ولا عرفت ايامه نوب الدهر
ليشرفه بنظره الرائق ويعتبره بحدسه الصائب ويكون كتابا

مستحضراً ومعتقداً لتستظهر القرة عينه واشرف بحلاء وجلاء
رتبته من هو على اجلاء سنه وعضاضة غصنه قد فاز بالسعادة
الابدية والكمالات السرمدية وصار انموذجاً لمزايا خواص ابائه
الاطهرين وعنواناً على صحائف اجداده الاكرمين ذاك جلال
الاسلام وتاج المسلمين السيد النقيب الطاهر المعظم شرف الملة
والحق والدنيا والدين ابو الفضل مرتضى على لا زال مرتضياً
في الاقوال والافعال عالياً الى اعلى مراتب الكمال مخدوماً بالعز
والتاييد محفوفاً بالنصر والتاييد ليكون لها اجر لا ينقطع
بدعا بعد توالي الاحقاب ويتم لها دعاء المشتغلين بسببه على
تعاقب الاعقاب وجعلته تحفة مهداة اليه وتذكرة لعرضه
لديه فان صادف ذلك محل القبول فهو غاية المسؤول ونهاية
المأمول ومن الله المبتغى واليه في نيل المطلوب المرتجى وهو
حسبي ونعم الوكيل وسميته بالانوار الجلالية للفصول النصيرية
قال قدس الله روحه بعد ذكر الخطبة وهي موضوعة على
اربعة فصول الاول في التوحيد والثاني في العدل والثالث في

النبوة والامامة والرابع في المعاد لان المبحوث عنه فيها
اما ان يكون عن الذات الالهية ولوازمها ومقدمات ذكرها
له والاول فصل التوحيد والثاني اما ان يكون عن افعالها
المطلقة على وجه العموم ومقدمات ذكرها او على وجه الخصوص
والاول فصل العدل والثاني اما ان يكون متعلقاً ببقاء الدنيا
وهو فصل النبوة والامامة او ببقاء الاخرة وهو فصل المعاد
وتوابعه وانما يعنون الاول بفصل التوحيد وان كان مشتملاً
على غير ذلك من الصفات السلبية والثبوتية لوجهين الاول
انه تسمية الشيء باشرف اجزائه اذ مسئلة التوحيد متفرعة على
وجود الواجب اولاً وثبوت ما يستلزمه من الصفات فكانت
اشرف مسائله كالايمان بعموم المسئلة وان اشتمل على غير الحكم
الثاني ان المبحوث عنه في ذلك الفصل لما لم يكن مستلزماً للكثرة
اذ الصفات له تعالى لا تزيد على ذاته عندنا بل بسلب الكثرة كانت
في الحقيقة اثباتاً للوحدة المطلقة له تعالى قال اصل
كل من ادرك شيئاً لا بد ان يدرك وجوده لانه يعلم ضرورة

ان كل مدرك موجود وما ليس بموجود فهو ليس بمدرك واذا
كان وجوده ضروريا كان مطلق الوجود ايضا ضروريا لانه
جزؤه وضرورية المركب تستلزم ضرورية جزئه اقول
انما صدر البحث بالوجود لان غرضه ذكر احكام الوجود من ان
منه واجبا ومنه ممكنا وان الواجب واحد الى غير ذلك من المباحث
التي ترد مفصلة والحكم على الشيء بحال من احواله بدون تصور
ذلك الشيء محال فلا جرم وجب عليه تقديم تعريف الوجود
ان كان كسبيا او التنبيه على انه بديهي التصور ان كان غير
كسبي لكن لما كان عنده ان الوجود بديهي التصور سلك الطريقة
الثانية ونبه عليه بما تقريره ان نقول انا ندرك اشياء بواسطة الحس
وكل من ادرك شيئا بواسطة الحس ادرك وجودها ادراكا ضروريا
ينتج انا ندرك وجود اشياء ادراكا ضروريا اما الصغرى فظاهرة
ولظهورها حذفها واما الكبرى فلانا نحكم بان كل ما ادرك
بالحس فهو موجود وذلك لان ما لا وجود له لا يدركه الحس لانه
حينئذ معدوم والحس انما يدرك ما يقابله او يلاقيه ولا مقابلة ولا

ملاقاة بين الموجود والمعدوم واذا صدق ان كل ما لا وجود
له لا يدركه الحس انعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ادرك بالحس
فهو موجود والحكم بالوجود على المدرك بالحس بدون تصور
الوجود محال فثبت ان المدرك هنا لهذه الاشياء مدرك لوجودها
بالضرورة ووجودها هو الوجود المطلق مع الاضافة اليها
وضرورية المجموع يستلزم ضرورية اجزائه اذ لو كان الجزء مفتقرا
الى الكسب لافتقر المجموع الى الكسب لان المفتقر الى المفتقر الى
الشيء مفتقر الى ذلك الشيء فثبت ان الوجود المطلق معلوم بالضرورة
وهو المطلوب وهنا فائدتان الاولى انما قلنا في التقرير انا
ندرك اشياء بواسطة الحس لان الادراك في اصطلاح الحكماء انما
يطلق على ذلك فانهم عرفوه بانه اطلاع الحيوان على الامور الجسمانية
بواسطة الحواس الثانية ينبغي ان يقرا قوله كل مدرك موجود
بفتح الراء على صيغة المفعول لا بكسرها ومن قراها كذلك فقد
غلط ورايت بعض المعاصرين يقراها كذلك ويقرر البحث
ان من ادرك شيئا لا بد ان يدرك وجوده اي وجود نفس المدرك

بكسر الراء وهو سهو اما اولاً فلان كل احد يدرك وجود نفسه
سواء كان مدركاً لغيره اولا واما ثانيا فلان الضرير يعود
الى الاقرب في وجوده وذلك هو شيئا واما ثالثا فلان الحامل
لذلك القايل على ذلك الغلط هو خوف انتقاض الكلية القايلة
ان كل مدرك موجود فان المعدوم مدرك وليس بموجود ولم
يدر ان الادراك انما يطلق على الحسي في اصطلاحهم وهو يابا
تعلقه بالمعدومات كما قررناه ومع ذلك كله في ما ذكره المصنف
نظر لان قوله كل من ادرك هذه الاشياء فهو مدرك لوجودها
بالضرورة ان اراد ان وجودها حاصل بالضرورة فهو مسلم ولا
يحصل الغرض اي بداهة حقيقته لان التصديق لا يستدعي
تصور الطرفين بالحقيقة فلا يلزم من بداهة هذا التصديق
بداهة حقيقة وجود تلك الاشيا وان اراد ان حقيقته كذلك
فهو ممنوع ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بوجودها نفس حصولها
اذ لا ندعي ان الوجود امر زايد على الحصول والكون قال
ولا يحتاج الوجود الى تعريف ومن عرفه فانما يعلم بالوجود

بالوجود اذ مع الوجود وذلك لا يستحسنه الاذكياء اقول
زعم بعض الناس ان الوجود كسبي التصور فاراد المصنف بطلان
مذهبهم وذلك ان الوجود لو كان كسبي التصور لكان له معرف كاسب
ولا محالة يكون موجوداً لانه علة موجبة للمعرف عند العقل
والموجب للشي لا بد ان يكون موجوداً اولا لكان معدوماً
فيكون المعدوم موجبا هذا باطل بالضرورة فوجب ان يكون
الوجود متحققاً مع المعرف حين كونه معرفاً او قبله فلا يكون
معلوما بسببه لوجوب تاخر المسبب عن السبب فلو عرف
الوجود لزم تاخره عن نفسه وهو محال ويمكن توجيه كلام
المصنف بوجه اخر وهو ان المنقول عمن عرف الوجود
تعريفات الاول انه المنقسم الى الفاعل والمنفعل الثاني
انه المنقسم الى القديم والحادث الثالث انه الكون في الاعيان
والذي يدل على بطلان التعريف الاول والثاني ان المعرف
فيهما تعريف بما لا يعلم الا بعد العلم بالوجود لان الفاعل هو
المفيد للوجود والمنفعل هو المستفيد للوجود والقديم هو الذي

لم يسبق وجوده عدم والحادث هو الذي سبق وجوده العدم
فالوجود جزء مفهوم التعريف فيتقدم عليه فيلزم تقدم الشي
على نفسه وهو محال لانه من حيث انه متقدم موجود ومن حيث
انه متاخر معدوم فيلزم كون الشي الواحد موجودا معدوما
معا وهو محال واما التعريف الثالث فهو ان مفهوم الكون
مفهوم الوجود فمن علم الكون علم الوجود ومن لم يعلم لم يعلم
ففي تعريف الوجود به تعريف الشي بما يساويه في المعرفة
والجهالة وهو فاسد لان المعرف يجب ان يكون اجلى من
المعرف كما تقرر في علم الميزان قال تقسيم وجود
كل شي اما ان يكون من غيره او لم يكن والاول ممكن الوجود والثاني
واجب الوجود والموجودات باسرها منحصرة فيهما اقول
لما بين كون مفهوم الوجود ضروريا شرع في تقسيمه الى اقسامه
والتقسيم هو اخذ معنى من المعاني وضم شي من المخصصات
اليه على طريق الترديد ليصير ذلك المعنى مع المخصص المردد
نفيا واثباتا اقساما من الاقسام كما يقال هذا وجود الشي خارجا

خارجا اما ان يكون ناشئا عن ذاته اي لا يفتقر في تحصيل
وجوده في الخارج الى امر اخر مغاير لذاته او لا يكون والاول هو
الواجب لذاته والثاني هو الممكن لذاته والموجودات باسرها منحصرة
في هذين القسمين للترديد الدائر بين النفي والاثبات الموجب
للحصر فلا ثالث لهما فالمنفصلة المركبة منهما حقيقية في قولنا الموجود
اما واجب الوجود لذاته او ممكن الوجود لذاته لا يجتمعان ولا يرتفعان
وهنا فوائد الاول انما قيدنا بالوجود الخارجي لان الوجود الذهني
كجبل من ياقوت وبحر من زيبق لا ينحصر في الواجب لذاته والممكن
لذاته فانه يصدق على الممتنع لذاته ايضا فان الذهن يفرض جميع
الاشياء ويحكم عليها حتى اجتماع النقيضين وحصول الضدين
الثاني الواجب قد يكون لذاته كما قلنا وقد يكون لغيره كوجوب
وجود المعلول عند وجود علته التامة وهو داخل في قسم الممكن
لذاته لان ذلك المعلول بالنظر الى ذاته يجوز وجوده ويجوز عدمه
وذلك معنى الامكان وانما وجب بالسبب الخارجي الثالث الممكن
له خواص كثيرة منها انه لا يترجح احد طرفيه الا بالسبب الخارجي

ولو ترجح بذاته لكان اما واجبا او ممتنعا او لا بذاته فيلزم الترجيح
بلا مرجح اذ الطرفان متساويان بالنظر الى ذاته وليس احدهما
اولى به وهي خاصة اخرى له ويلزمه ان يكون الامكان هو علة
الحاجة فان تصور تساوي الطرفين يستلزم ذلك ضرورة الى
غير ذلك من خواصه وللواجب ايضا خواص ياتي اكثرها في المباحث
الالهية قال والممكن اذا كان وجوده من غيره فاذا لم يعتبر
ذلك الغير لم يكن له وجود واذا لم يكن له وجود لم يكن لغيره عنه
وجود لاستحالة كون المعدوم موجدا اقول لما قسم الوجود
الى الواجب والممكن عقب ذلك بذكر خاصة من خواص الممكن يحتاج
اليها في اثبات الواجب فلذلك ذكرها دون باقي خواصه وتقرير
ذلك ان نقول قد علم من التقسيم المذكور ان الممكن هو الذي وجوده
من غيره فاذا فرض الممكن وحده بدون ذلك الغير لم يكن له وجود
لان وجوده انما هو من السبب المغاير له وحيث لا سبب له لا وجود
له واذا لم يكن موجودا استحال ان يكون موجدا لغيره للعلم الضروري
بان الشيء اذا لم يكن موجودا في الخارج متشخصا فيه لم يكن موجدا

موجدا لغيره فظهر ان الممكن اذا نظر اليه من حيث ذاته وما له
من ذاته وقطع النظر عما عداه من المفهومات لا يكون له وجود
ولا لغيره عنه وجود واما اخذه مع اعتبارات اخر فلا يلزمه ذلك
قال اصل كل من عرف حقيقة الواجب والممكن كما قلناه
عرف بادنى فكر انه لو لم يكن في الوجود واجب الوجود لم يكن لشيء
من الممكنات وجود اصلا لان الموجودات حينئذ كلها تكون
ممكنة والممكن ليس له وجود ولا لغيره عنه وجود فلا بد من موجد
واجب ليحصل وجود الممكنات منه اقول الدليل
المشهور في اثبات الواجب هو ان هنا موجودا بالضرورة فان
كان واجبا فالمطلوب وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر فان كان
واجبا فالمطلوب ايضا وان كان ممكنا افتقر ايضا الى مؤثر ودار
افتقار كل ممكن الى مؤثر فان كان هو الاول او راجعا اليه لزم الدور
وان كان غيره لا راجعا اليه بل ذاهبا في الترتيب الى غير النهاية لزم
التسلسل والدور والتسلسل باطلان فيكون الواجب موجودا
وهو المطلوب ثم تبين بطلان الدور بلزوم تقدم الشيء على نفسه

وكونه موجوداً ابداً وما والتسلسل ببرهان التطبيق او غيره
من البراهين والمصنف شرع في هذا الاصل ببيان اثبات
واجب الوجود ببرهان بديع غير متوقف على ابطال الدور
والتسلسل وتقريره ان نقول الواجب لذاته موجود في الخارج
لانه لو لم يكن موجوداً في الخارج لانحصرت الموجودات الخارجية
كلها في الممكن لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة
فلما سبق من انحصار الموجود الخارجي في الواجب والممكن واما
بطلان اللازم فلانه لو انحصر الموجود الخارجي في الممكن لم يكن
لموجود ما وجود اصلاً لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان
الملازمة فلما تقدم من حاجة الممكن وهو انه اذا نظر اليه من حيث
ذاته ومال من ذاته لا يكون موجوداً ولا موجداً لغيره فمع انحصار
الموجودات الخارجية في الممكن لا يكون لها وجود ولا لغيرها عنها
وجود لان وجودها انما هو من السبب المغاير لها وقد فرض عدم
السبب واما بطلان اللازم فضروري فيثبت وجود واجب الوجود
لذاته وهو المطلوب ولشيخنا الامام العلامة الكاشي قدس الله سره

سره تقرير حسن لهذه الطريقة وبيانه يتم بتقرير مقدمتين
احديهما تصورية والاخرى تصديقية اما الاولى فهي ان مرادنا
بالموجب التام هو الكافي في وجود اثره اي لا يحتاج في ايجاد الاثر
الى امر خارج عن ذاته واما الثانية اعني التصديقية فهي ان الممكن
لا يجوز ان يكون موجباً تاماً لشيء لان موجبيته تتوقف على
موجوديته وموجوديته تتوقف على الغير فموجبيته تتوقف
على الغير اما الصغرى وهو توقف موجبيته على موجوديته
فضرورية لاستحالة كون المعدوم موجباً للغير واما الكبرى
وهو توقف موجودية الممكن على غيره فظاهر اذ الممكن بحسب
ذاته لا يقتضي شيئاً من الطرفين اي الوجود والعدم بل كل منهما
بالغير فاذا تمهدتا هاتان المقدمتان نقول هنا موجود قطعاً
فان كان واجباً ثبت المطلوب وان كان ممكناً يحتاج الى موجب
تام ولا يجوز ان يكون موجبه ممكناً لما قلناه في المقدمة الثانية
فيكون موجبه واجباً وهو المطلوب وعلى هذا نقض اجمالي تقريره
ان الافعال الاختيارية كالقيام والقعود والاكل والشرب وغيرها

من الافعال الارادية فاعلها هذا الشخص الممكن قطعا وهو ضروري
عند المعتزلي ومن قال بمقالته فيكون الممكن موجبا لغيره وهو خلاف
المقدمة التصديقية واجاب بعض فضلاء تلامذته بان الفعل لا يجوز
ان يكون الفاعل غير هذا الشخص ويكون هو شرطا لذلك الفعل
لا موجبا له والاولى في الجواب ان يقال للمعتزلي لا نقول ان هذا الشخص
الممكن موجب تام لافعاله بل مباشر قريب وحينئذ نقول هذا الشخص
ليس موجبا تاما ضرورة توقف افعاله على وجوده وعلى شرائط
اخر ونحن لم نقل ان الممكن لا يكون موجبا مطلقا بل لا يكون موجبا
تاما بالنظر الى ذاته فلا يتم النقض **قال** هداية الواجب
اذا لم يكن وجوده من غيره كان واجبا من غير اعتبار الغير فلا يمكن
فرض عدمه وبهذا الاعتبار يقال له الباقي والازلي والابدي
والسرمدي وباعتبار ان وجود ما عداه منه يقال له الصانع والخالق
والباري **اقول** لما فرغ من الاستدلال على ثبوت الواجب
شرع في اثبات الصفات التي تليق به فذكر في هذه الهداية صنفين
احدهما سلبية والاخرى ثبوتية ثم ذكر ما يترتب عليهما من الاسما

الاسماء فهنا فوائد الاولى انه تعالى يمتنع عدمه وبيان ذلك انا
نقول واجب الوجود يمتنع عدمه لان وجوده غير مستفاد من الغير
وكل ما وجوده غير مستفاد من الغير يجب له الوجود بدون اعتبار
شيء من الاعتبارات وكل من كان كذلك فوجوده مقتضى ذاته ومقتضى
الذات يمتنع زواله وزوال الوجود هو العدم فواجب الوجود يمتنع
عليه العدم الثاني انه يقال له تعالى باعتبار ما تقدم اسماء اربعة
الباقي والازلي والابدي والسرمدي والفرق بين هذه المفهومات
ان الباقي هو الموجود المستمر الوجود الذي لا يوجد زمان من الازمنة
المحققة والمقدرة الا ووجوده مصاحب له والازلي هو المصاحب
لجميع الازمنة محققة كانت او مقدرة في جانب الماضي الى غير
النهاية والابدي هو المصاحب لجميع الازمنة محققة او مقدرة
في جانب المستقبل الى غير النهاية والسرمدي هو المصاحب
لجميع الثابتات المستمرة الوجود في الزمان والمراد بالزمان المحقق
ما هو داخل في الوجود الخارجي بحيث يصير جزءا من العالم
والمقدر ما ليس كذلك الثالث ان وجود ما عداه من الموجودات

الخارجية صادرة عنه لامكانها المحوج الى الفاعل كما تقدم اما بغير
واسطة كما هو مذهب المتكلمين او بواسطة كما هو رأي الحكماء لوجوب
انتهاء كل موجود اليه لبطلان التسلسل عندهم وتجيء تمام البحث
في هذا الكلام الرابع يقال له باعتبار هذه الصفة الصانع والخالق
والباري وهذه المفهومات الثلاثة متقاربة في المعنى وقد يمكن
الفرق بينها بان يقال الصانع الموجد للشيء المخرج له من العدم
الى الوجود والخالق هو المقدر للاشياء على مقتضى حكمته سواء اخرجت
الى الوجود او لا والباري هو الموجد لها من غير تفاوت والمميز
لها بعضها عن بعض بالصور والاشكال وستسمع في تفصيل
اسمائه فيما يأتي في فصل بيان ان شاء الله تعالى قال اصل
ثم انه اذا تفكر علم ان كلما فيه كثرة ولو بالعرض كان وجوده
محتاجا الى الغير لانه محتاج الى آحاده وآحاده غيره وكلما فيه
كثرة او قبول قسمة ممكن وينعكس الى قولنا كل ما ليس كثيرا ولا
قبول قسمة ممكن ليس بمتكثر فالواجب واحد من جميع الجهات
والاعتبارات اقول اعلم ان الكثرة بديهية التصور

التصور وهي تارة تكون خارجية وتارة تكون بالعرض الذهني
لا وجود لها خارجا كتأليف الماهية من الاجناس والفصول
واشار المصنف بقوله ولو بالعرض الى القسم الثاني والاول
اما ان لا تكون الماهية بكليتها موجودة في كل واحد من آحاد
الكثرة او يكون والاول تكثر الماهية باجزائها التي يأتلف ذاتها
منها كالعدد المؤلف من الآحاد والثاني تكثر الماهية بوجودها
في جزئيات كثيرة كالنوع المتكثر باشخاصه اذا تقرر هذا
فنقول الباري تعالى ليس بمتكثر بالمعاني المذكورة كلها
اما الثالث اعني النوع المتكثر باشخاصه فسيجيء بيان بطلانه
في الفصل الثاني لهذا الفصل واما الاول بقسميه الخارجي
والذهني فبطلانهما بما ذكره من البيان وتقريره ان كل
ذات متكثرة بهذا المعنى اعني تألف ذاتها من تلك الاجزاء
فانها محتاجة في تحققها خارجا وذهنا الى تلك الاجزاء
ضرورة ان وجود المركب بدون جزئه محال والجزء ذات مغايرة
لذات الكل لانه متقدم عليه في الوجود بذاته والمتقدم غير المؤخر

وكل ذات متكثرة بالمعنى المذكور فهي محتاجة الى غيرها وكل
محتاج الى الغير ممكن ينتج كل ذات متكثرة بالمعنى المذكور فهو
ممكن وينعكس هذا بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس بممكن
فهو ليس بمتكثر بالمعنى المذكور ونجعله كبرى لقولنا الواجب
ليس بممكن هكذا بالضرب الاول من الشكل الاول الواجب
هو ليس بممكن وكل ما هو ليس بممكن ليس بمتكثر ينتج الواجب ليس
بمتكثر قوله من جميع الجهات والاعتبارات يريد بالجهات الامور
الخارجية وبالاعتبارات الامور الذهنية وقد تبين عدم جواز
التركيب عليه تعالى في شيء منها فايدة ان الاول معنى قولنا
الجزء متقدم على الكل في الوجودين اعني الذهن والخارج ان الكل
لا يتحقق الا بعد تحقق اجزائه فهي علل ناقصة لوجوده والعلة
متقدمة على المعلول الثاني في قول المصنف كل ما فيه كثرة او
قبول قسمة فايدة حسنة وذلك ان نسبة القسمة الى الكثرة
نسبة التحليل الى التركيب فالقسمة نظرا الى المركب عند تحليله
والاجتماع والكثرة نظرا عند تاليف اجزائه ولما كان كلا

كلا الامرين محالا على الواجب اراد ان يشير الى بطلانهما
وان كان استحالة احدهما موجبا لاستحالة الاخر لتلازمهما
اذ ما من كثرة الا ويمكن عليها التحليل فلا يرد التحليل الا على
كثرة لكن اراد التنصيص على ذلك ارشادا وتنبيها

قال — اصل حقيقة الواجب امرا واحدا ثبوتيا
لانه مدلول دليل واحد وهو امتناع العدم فلو فرضنا اكثر
من ذات واحدة لاشتركا في حقيقة الواجب وامتاز
بامر آخر فيلزم تركيب كل واحد منهما مما به الاشتراك ومما
به الامتياز وكل مركب ممكن لما عرفت فلا يكونان واجبين
هذا خلف فحينئذ لا يعقل من حقيقة الواجب الا ذات واحدة

اقول — هذا ما وعدنا به من سلب الكثرة التابعة
لوجود الماهية في جزئيات متعددة والمقصود بالذات
هنا اثبات الوحدة الشخصية له تعالى وقد ذكر المصنف
هنا مقدمة يبنى عليها دليله ويكون جوابا عن سؤال يرد
على دليله وتقريرها ان حقيقة واجب الوجود امر واحد

ثبوتي اي ليس العدم مفهومه ولا جزء مفهومه وبين هذه الدعوى
بقوله لانه مدلول دليل واحد وبين ذلك الدليل الواحد بانه
امتناع العدم عليه لما تقدم من قبل في هذه الهداية السابقة
واذا امتنع العدم على شيء كان ثبوتيا وهو المطلوب وفي
قوله لانه مدلول دليل واحد اشارة الى كبرى ضميره وهو انه
كلما كان الدليل واحدا كان المدلول واحدا وبيان ذلك
اما على قاعدة الحكماء من ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد والدليل
علة المدلول فاذا كان واحدا كان المدلول واحدا ولانه قد
بين في علم الميزان ان الاعم من الشيء لا يدل عليه بل يجب ان يكون
مساويا له فاذا كان واحدا كان المدلول واحدا وهو المطلوب
اذا عرفت هذا فنقول اما الدليل على هذه الدعوى فنقول
حقيقة واجب الوجود لا يجوز ان يوجد منها اكثر من متشخص
واحد اذ لو وجد اكثر من متشخص لاشتركا في حقيقة واجب
الوجود فلا بد من مايز لكل منهما بامر ذاتي ثبوتي بدون
الامتياز محال فيلزم كون كل منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به

به الامتياز وقد تقدم استحالة التركيب على الواجب واما
السؤال المقدر الذي اشار الى الجواب به فتقريره ان واجب الوجود
عدمي لان وجوب الوجود عبارة عن عدم كون الذات قابلة
للعدم فهو امر عدمي وواجب الوجود ذات ماخوذة مع الوجوب
وما جزؤه عدمي فهو عدمي ولا يلزم من الاشتراك في الاوصاف
العدمية التركيب اذ البسائط تشترك في سلب ما عداها
عنها ولا تركيب فيها وتقرير الجواب ان نقول المراد من واجب
الوجود الذات التي صدق عليها هذا الوصف لا هذا الوصف
وتلك الذات موجودة لا محالة لان الدليل السابق دل على
امتناع العدم على ذات الواجب وما امتنع عليه العدم فهو موجود
وهو المطلوب قال هداية كل متحيز مفتقر الى
حيزه وكل عرض مفتقر الى محله والحيز والمحل غيرهما فلا
يكون الواجب متحيزا ولا عرضا وكل ما يشار اليه بالحس فهو
اما متحيز او عرض فلا يكون الواجب يشار اليه بالحس
اقول المتحيز هو الحاصل في الحيز والحيز عند المتكلمين

هو الحاصل في الحيز والحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي
تشغله الاجسام بالحصول فيه ولو لم تشغله لكان خالياً وعند
الحكما الحيز والمكان مترادفان ويعبر بهما عن السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي عند
ارسطو وقال افلاطون هو البعد الخالي عن المادة واعلم ان
كل موجود اختص باخر وسرى فيه بحيث تكون الاشارة الى
احدهما هي الاشارة الى الاخر تحقيقاً او تقديراً ويكون مع ذلك
ناعتاً له يسمى المختص حالاً والمختص به محلاً فذلك الحال يسمى
عرضاً والاشارة الحسية لها تفسيران احدهما انها امتداد موهوم
اخذ من المشير منتهٍ بالمشار اليه وثانيهما ان تعال للشي هنا
او هناك اذا عرفت هذا فاعلم انه ذكر في هذه الهداية ثلث
صفات سلبية للواجب تعالى الاولى انه ليس متحيز وهو ظاهر
على تفاسير الحيز اجمعها لان كل متحيز له بان يكون له امتداد
مالي للحيز شاغلاً له ذاهب في جهاته وكل ما هو كذلك لا يعقل
مجرداً عن ما يشغل بامتداده ويمتلى به وهو الحيز والحكم بذلك

بديهي ضروري والحيز غير المتحيز فان الشي لا يمتد في نفسه
بل في غيره فكون المتحيز مفتقراً الى غيره فيكون ممكناً فيصدق
هنا قياس من الشكل الثاني الواجب لا يفتقر الى غيره وكل
متحيز مفتقر الى غيره ينتج الواجب لا يكون متحيزاً وهو المطلوب
الثانية انه ليس بعرض لانه قد علم من تعريف العرض
احتياجه الى محله ومحله غيره لان المحتاج اليه متقدم على
المحتاج فلو كان محله نفسه لزم تقدم الشي على نفسه وهو
محال فلو كان الواجب عرضاً لاحتاج في وجوده وتشخصه
الى غيره فلا يكون واجباً هذا خلف الثالثة انه لا يمكن ان يشار
اليه اشارة حسية ودليله انه لو اشير اليه بالحس لكان اما متحيزاً
او عرضاً لكن اللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان كل ما انتهى اليه الخط الاشاري اما ان يكون قائماً بذاته
اي غير محتاج في وجوده وتشخصه الى محل يقوم به او لا يكون
فان كان الاول كان متحيزاً او عرضاً فاتيح فبقيد الاشارة
بكونها حسية احترازاً من الاشارة العقلية فانها غير مستحيلة

عليه تعالى فان كل محكوم عليه ولو بوجه ما او مقصود قصدي
ما فهو مشار اليه عقلاً قال تبصرة المعقول
من الحلول كون موجود في محل قائم به والواجب حيث يقوم
بذاته استحال عليه الحلول والمحل متحيز تحل فيه الاعراض
والواجب حيث انه ليس بمتحيز استحال حلول الاعراض
فيه اقول ذكر في هذه التبصرة صفتين سلبيتين
له تعالى ايضا الاولى انه لا يحل في شيء لان المعقول من الحلول
في اللغة والعرف الاصطلاحي هو كون موجود ساريا في آخر
قائما به باعتبار تابعا في تحصيل تحصيه لذلك المحل اذا
تقرر ذلك فنقول لو كان الواجب حالاً في شيء لكان ممكنا
واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة ان الواجب حينئذ
يكون محتاجا في تعينه الى امر خارج عن حقيقته واما
بطلان اللازم فقد سبق بيانه وايضا لو كان تعالى حالاً
في شيء لزم الدور لاحتياجه الى محله لكونه علة لمحله لانه
علة لساير ما عداه فيلزم افتقاره الى المحل وافتقار المحل

المحل اليه وهو دور والدور محال لاستلزام كون الشيء
مفتقراً الى ما يفتقر اليه المستلزم لتقدمه على نفسه المستلزم
لوجوده قبل وجوده وهو ضروري الاستحالة الثانية
انه لا يحل فيه شيء وقد بينه المصنف ببيان غير تام
ونحن الى ما ذكره المصنف اولاً ثم نبين كونه غير تام
ثم نذكر ما هو اولى في الاستدلال الاول فنقول لو حل
في ذات الواجب شيء لكان الواجب متحيزاً واللازم باطل
فكذا الملزوم بيان الملازمة ان المحل متحيز تحل فيه الاعراض
واما بطلان اللازم فقد تقدم واما الثاني وهو انه
غير تام فلانا نمنع ان كل محل متحيز فان السرعة والبطؤ
حالان في الحركة والحركة محل لهما وهي غير متحيزة وايضا
صفات الواجب قائمة بذاته حالة فيها عند الاشاعرة
مع ان محل الصفات وهو ذات الواجب مجردة وايضا
صفات العقول والنفوس عند الفلاسفة حالة فيها
مع انها مجردات فظهر ان المحل لا يجب ان يكون متحيزاً

واما الثالث وهو الادلى في الاستدلال فنقول لو حل
في ذات الواجب شي لكان ذلك الشي اما قديما او حادثا
واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان
الحال اما ان لا يسبقه العدم او يسبقه والاول القديم
والثاني الحادث فظهرت الملازمة واما بطلان القسم
الاول وهو ان يكون الحال قديما فلما سبق من ان
الواجب واحد وما عداه ممكن فكل ممكن حادث لما
ياتي من بيان حدوث العالم واما بطلان القسم الثاني
وهو ان يكون الحال حادثا فلان ذلك الحادث لا بد له
من علة تامة فاما ان يكون علته التامة ذات الواجب او
شي من لوازمها والا لكان قديما لان قدم العلة يستلزم
قدم المعلول عند الحكيم والا لزم الترجيح بغير مرجح
او فرض ما ليس بتام تاما وايضا يلزم ان يكون ذات
الواجب قابلا لشي وفاعلا له وهو غير جائز عندهم ايضا
ولا جايز ان يكون علة ذلك الحادث امرا مغايرا لذات

لذات الواجب والا لزم امكان الواجب واللازم كالملزوم
في البطلان بيان الملازمة انه يفتقر حينئذ في كونه
موصوفا بتلك الصفة الى وجود علتها وفي كونه عاريا
عنها الى عدمها وهما مغايران له وكل مفتقر الى غيره ممكن
فثبتت الملازمة واما بطلان اللازم فقد سبق قال
تبصرة المفهوم من الاتحاد صيرورة الاثنين واحدا عقلا
وهو محال عقلا فلا يتحد الواجب بغيره بشي اقول
من الموجودات يريد بيان انه لا يتحد بشي من الموجودات ونقل
عن متالهة الحكما وبعض صوفية الاسلام تجويزه وزعم
النصارى انه ورد في الانجيل دعوى المسيح الاتحاد مع
الله والذي يفهم من الاتحاد هو صيرورة موجود واحد
بعينه موجودا واحدا اخر بعينه من غير استحالة ولا تركيب
حتى يكون هناك شي واحد هو هذا وهو ذاك بعينه
وهذا محال في بديهة العقل الصحيح عند تصور معنى
الاتحاد المذكور على ما ينبغي وقد نبه على ذلك فنقول لو اتحد

الواجب بعينه لزم اجتماع النقيضين واللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة انهما لو اتحد لزم صيرورة
الذات الواجبة بعينها الذات الممكنة بعينها فيلزم ان يصدق
على هذا جميع ما يصدق على ذاك وبالعكس فيلزم كون كل
منهما جايز العدم غير جايز العدم وهو جمع بين النقيضين
فثبت للدعوى وهو امتناع الاتحاد عليه تعالى قال
تبصرة الالم واللذة تابعان للمزاج والمزاج عرض وحيث
ان الواجب ليس محلا للاعراض استحال عليه الالم واللذة
اقول هاتان ايضا صفتان سلبيتان واللذة
عند بعض المتكلمين هي حالة حاصلة عند تغير المزاج الى
الاعتدال والالم هي الحالة الحاصلة عند تغير المزاج الى الفساد
وعند بعض المعتزلة ان اللذة هي ادراك متعلق الشهوة
والالم ادراك متعلق النفرة والشهوة هي الميل الى ما
يعتقد او يظن انه ملايم للمزاج والنفرة هي الهرب عن
ما يظن او يعتقد انه منافيا للمزاج وقالت الحكما اللذة

اللذة هي ادراك الملايم من حيث انه ملايم والالم ادراك المنافي
من حيث انه منافي اذا تقرر هذا فنقول يستحيل عليه
الالم واللذة بالتفسير الاول لانهما متوقفان على المزاج
والمزاج عرض لانه من الكيفيات المحسوسة وكل كيفية
محسوسة عرض فيكون المزاج عرضا والواجب ليس بعرض
فيستحيل عليه الالم واللذة وكذلك يستحيلان عليه بالتفسير
الثاني لتوقفهما على المزاج ايضا وهو يستحيل عليه تعالى
واما على تفسير الحكما فيمتنع عليه الالم عندهم لان ما على
الواجب معلول لذاته والعلة تجامع المعلول في الوجود والكمال
لا يجامع ما ينافيه فيمتنع عليه الالم واما اللذة فتنقسم الى
لذة حسية والى لذة عقلية فاللذة الحسية هي ما تدرك باحد
الحواس العشر وهي ممتنعة عليه تعالى لتوقفها على المزاج
ايضا واما اللذة العقلية فاثبتها الحكما له تعالى قالوا لانه
مدرك لذاته وذاته اعظم الذوات واجلها وادراكه اقوى
الادراكات واتمها فيكون اعظم مدرك له جل مدرك باتم

ادراك ويدرك ايضا حقايق الاشيا على ما هي عليه باسبابها
وتوابعها ادراكا كليا يمتنع زواله وبعض من اثبت اللذة
العقلية منع من اطلاق هذه اللفظة عليه تادبا مع الشرع
الشريف حيث لم يرد هذه اللفظة فيه قال تبصرة
الضد عرض يعاقبه عرض اخر في محله ويتنافيه والند
هو المشارك في الحقيقة وقد ثبت ان الواجب ليس بعرض
ولا يشاركه غيره في حقيقته فلا ضد له ولا ند له اقول
يريد ان يبين انه تعالى لا ضد له ولا ند له فههنا مسئلتان
الاولى انه لا ضد له والضد يقال على ثلاثة معان الاول
عند الجمهور يقال على مساو في القوة لشيء اخر ممانع له في
الوجود والفعل والواجب لا ضد له بهذا المعنى اذ كل ما
سواه رشحة من رشحات فيض جوده والمعلول لا يساوي
العلة ولا يمنع وجودها والا لنفاها فيلزم كون المعلول منافيا
لوجود نفسه وهو محال والمصنف لم يتعرض لابطال هذا
القسم الثاني الضدان عرضان وجوديان يصح تعاقبهما على

على محل واحد ويمتنع اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف وهذا
تعريف الحكما ويسمى حقيقيا الثالث الضدان عرضان
وجوديان يصح تعاقبهما على محل واحد ويمتنع اجتماعهما
فيه وهذا تعريف عامة اهل العلم ويسمى مشهوريا والتعريف
الثاني اخص من الثالث مطلقا فان الثاني يستلزم الثالث
ضرورة دون العكس فان الصفرة والحمرة ضدان بالثالث
دون الثاني اذ ليس بينهما غاية الخلاف والسواد والبياض
ضدان بينهما فالمصنف نفى الضد عنه بالمعنى الثالث
اذ لم يتعرض لذكر غاية الخلاف ويلزم منه نفيهما بالمعنى الثاني
لان نفي العام يستلزم نفي الخاص مع ان الدليل الذي ذكره
على نفي الثالث بعينه دال على نفي الثاني وتقريره ان الضدين
بالتفسير المذكور عرضان فلو كان الواجب ضد لكان الواجب
عرضا لكن اللازم باطل بما تقدم فالملزوم مثله والملازمة
ظاهرة الثانية انه لا ند له والند هو المثل والنظير والمثل
للشيء هو المساوي له في حقيقته وقد ثبت ببرهان التوحيد

السابق انه لا يوجد من حقيقة الواجب لذاته الا فرد واحد فلو
وجد له مساوي في الحقيقة لكان الموجود من حقيقة الواجب
اثنان هذا خلف واعلم ان هنا دقيقة جليلة يجب ان ينبه عليها
ليتحقق معنى قولنا لا مثل له فنقول ليس المراد من انه لا مثل
له في الخارج ان الواجب نفسه حقيقة واحدة نوعية لها افراد
ذهنية لا يوجد من تلك الافراد الا فرد واحد وباقي الافراد
يمتنع وجودها خارجا لان تلك الحقيقة لما انها تقتضي وجوب
وجودها فلا يجوز اتصاف شيء من افرادها بالعدم والا لاتصفت
الحقيقة التي في ضمن ذلك الفرد بالعدم وما يقتضي وجوب وجود
نفسه لا يتصف بالعدم فلو قلنا بانتفاء المثل بهذا المعنى
لزم به وجود المثل بل ينبغي ان يتحقق ان الواجب مفهومه
مفهوم شخصي لا افراد له ذهنا ولا خارجا وبالجملة ليس بكلي بل هو
جزئي حقيقي وتشخصه عين مفهومه وسلب المثل عنه انما هو
بالمناسبة كما نقول ليس له ما نسبته اليه كنسبة زيد الى عمرو في الانسانية
والسلب وارد على نفس مفهوم المثل لا على وجوده فقط اي لا يتصور

يتصور له مثل لا ان هناك مثلا متصورا غير موجود ويظهر
مما ذكرنا جواب مغالطة على وجود شريك الباري تقريرها
شريك الباري عبارة عما يشارك الباري في النوع وكل ما
يشارك الباري في النوع يترتب عليه لوازم ذلك النوع ومن
لوازمه وجوب الوجود خارجا فيكون الشريك واجبا في الخارج
للزوم الوجوب لعين ماهيته فيكون موجودا وهو المطلوب
والجواب بمنع المقدمة الاولى وهي صغرى المغالطة فانه ليس
هناك مفهوم من المفهومات وله حقيقة من الحقائق يصدق
عليها في نفس الامر المشاركة المذكورة كما بيناه في الدقيقة
والايجاب يفتقر الى تحصيل موضوع ولو في الذهن يثبت له
في حد ذاته المحمول واذا انتفى شرط الايجاب كذبت الموجبة المذكورة
قال اصل قد ثبت ان وجود الممكن من غيره فمحال ان
يكون موجودا لاستحالة ايجاد الموجود فيكون معدوما فوجود
الممكن مسبوقا بعدمه وهذا الوجود يسمى حدوثا والموجود محدثا
وكل ما سوى الواجب من الموجودات محدثا اقول لما فرغ

من الصفات السلبية شرع فى الثبوتية وهى وان كانت وجودًا
والوجود اشرف فيستحق التقدم لكنه اخرها ليعلم من السلبيات
استحالة مماثلته للجسمانيات فلا يتصور ان صفاته كصفات غيره
من الموجودات وايضا تتبعه لقوله تعالى تبارك اسم ربك
ذى الجلال والاكرام ولما كان من جملة الثبوتيات انه تعالى قادر
اصل هذا الاصل ليحتاج اليه فى اثبات القدرة له تعالى وذكر
فيه بحثين الاول ان كل ما سوى الواجب محدث بالزمان
لان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن محدث ينتج كل ما
سوى الواجب محدث اما الصغرى فلما تقدم من ان الواجب
ليس الا واحدًا فتعين ان يكون ما سواه ممكن واما الكبرى فلان
الممكن من حيث انه ممكن لا وجود له من ذاته فوجوده من غيره
فحال ايجاد الغير له اما ان يكون موجودًا او معدومًا لا جايز ان يكون
موجودًا والا لزم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو محال وايضا
يلزم ان يكون له وجود ليس من الغير وهو خلاف الفرض فتعين
ان يكون معدومًا فيكون حادثًا اذ لا نعنى بالحدوث الا مسبوقية

مسبوقية الوجود بالعدم وهذا الدليل يدل على حدوث كل ما
عدا الواجب جسمًا كان او عرضًا او مجردًا لشموله الامكان لكل
واحدًا منها وانما قيدنا الحدوث بالزمانى لان الحدوث يقال
على معنيين احدهما زمانى وهو كون الوجود مسبوقًا بالعدم
سبقًا لا يجتمع السابق مع المسبوق بان يكون العدم فى زمان
والوجود فى زمان اخر بعده وثانيهما ذاتى وهو كون الوجود
مسبوقًا بالغير وهو لا ينافى القدم الزمانى وبيانه ان الممكن
لما لم يكن وجوده من ذاته بل من غيره وكان بالنظر الى ذاته
لا يستحق الوجود وانما يحصل له الوجود بالسبب المغاير لذاته
فيكون عدم استحقاق الوجود حاصلًا له من ذاته واستحقاق
الوجود حاصلًا له من غيره وما بالذات اسبق مما بالغير فيكون
عدم استحقاق الوجود سابقًا على الوجود وهو المعنى بالحدوث
الذاتى وفى قول المصنف وهذا الوجود يسمى حدوثًا تسامح
لان الحدوث كيفية الوجود والوجود متقدمًا عليها تقدم
الموصوف على الصفة فلا يكون نفسه قال واستحالة

حوادث لا اول كما يقوله الفلسفي لا يحتاج الى بيان طايل بعد
ثبوت امكانها المقتضي لحدوثها اقول هذا هو البحث
الثاني في هذا الاصل واعلم ان الفلاسفة لما قالوا بقدم العالم
جوزوا تحقق حوادث لا الى اول قبل كل حادث حادث وهلم
الى غير النهاية وذلك لانهم يشترطون في بطلان التسلسل
اجتماع افراده في الوجود الخارجي وترتيبها احد الترتيبين
اما الطبيعي او الوضعي فلذلك جوزوا حوادث لا الى اول لها
وان كانت مترتبة لكن لا يجتمع اجزاؤها في الوجود والمتكلمون
منعوا من ذلك ولهم على ابطاله دلايل اشار المصنف الى متنها
وتقريره ان يقال مجموع هذه الحوادث التي لا نهاية لها من حيث
مجموعيته ممكن وكل ممكن عدمه سابق على وجوده ينتج مجموع هذه
الحوادث التي لا نهاية لها من حيث مجموعيته عدمه سابق على
وجوده اما الصغرى فلان المجموع متوقف على اجزائه واجزاؤه
غيره وكل متوقف على غيره فهو ممكن واما الكبرى فلان امكانه
مقتضي لحدوثه اما اولا فلما تقدم واما ثانيا فلان امكانه الذاتي

[illegible]

الذاتي لذاته ووجوده مقتضي علة خارجة عن ذاته وما بالذات
اقدم مما بالغير فوجوده مسبوق بلا وجود وامكانه يقتضي
ان لا وجود له من حيث هو ولازم اللازم لازم فلا وجوده
من حيث هو مقتضي ذاته ولا وجوده عبارة عن عدمه واذا
كان المجموع من حيث هو مجموع مسبوقا بعدمه كان منقطعا
اذ افراده متتابعة شي بعد شي فاذا انتهى بها الحال الى ان لا
يكون لشي منها وجود فقد انقطع تتالي الافراد عند ذلك
الجزء الذي انتهى الوجود عنده وقد فرض ذاهبا الى غير
نهاية هذا خلف قال مقدمة كل موثر اما ان يكون
اثره تابعا للقدرة والداعي اولا يكون بل يكون مقتضي ذاته والاول
يسمى قادرا والثاني موجبا واثر القادر مسبوق بالعدم لان
الداعي لا يدعو الا الى معدوم واثر الموجب يقارنه في الزمان
اذ لو تاخر عنه لكان وجوده في زمان دون اخر ان لم يتوقف
على امر غير ما فرض موثرا كان ترجيحا من غير مرجح وان توقف
لم يكن الموثر تاما وقد فرضناه تاما هذا خلف اقول هذه

مقدمة يفتقر اليها في اثبات قدرته تعالى وفيها بحثان
الاول ان الفاعل اما ان يكون موجبا او مختارا على سبيل الانفصال
الحقيقي لانه اما ان يكون بحيث يصح منه الفعل والترك اولا
والاول المختار والثاني الموجب وبيانه ان الفاعل اما ان يكون
فعله تابعا للقصد وداعية اولا يكون بل لقاسر او لطبع
المحل والاول المختار والثاني الموجب وليعتبر العاقل من
نفسه الفرق بين حركته على وجه الارض في مصالحه ومهماته
وبين حركته حال الغاية من شاهق وحركات نبضه فانه
يجد من نفسه في الاول بحيث يمكنه الفعل ويمكنه الترك
ويترجح احدهما مقتضيا في ميل جازم منه الى وقوعه وذلك
الميل تابع لتصور جلب نفع او دفع ضرر وفي الثاني يجد من
نفسه بحيث لا يقدر على ان لا يصدر منه الحركة حتى لو اراد
عدمها وجزم به لم يوثر ذلك شيئا فهذا فرق بين الموجب والمختار
الثاني ان فعل المختار حادث وفعل الموجب لا يتخلف عنه
والاول هو المعركة العظيمة بين الحكما والمتكلمين لانه قد اشتهر

اشتهر عن الحكما عدم القول باختيار الصانع لقولهم بقدم العالم
المستلزم لايجاب الفاعل والمتاخرون نقلوا خلاف هذا المشهور
وقالوا ان المحققين من الحكما يقولون باختيار الصانع بل انما
محل النزاع بينهم ان فعل المختار هل يجب تاخره عنه ام لا فالحكما
قالوا لا يجب وفسروا المختار بانه الفاعل بقدرة وارادة فاذا
انضمت الداعية الى القدرة يجب ان يكون الفعل معها بالزمان
لان الفاعل مع الداعي يصير علة تامة والعلة التامة لا يتاخر
معلولها عنها وقدرة الله وارادته قديمتان فوجب عندهم
قدم العالم واما المتكلمين فان اكثرهم جوزوا تخلف الاثر
عن مجموع القدرة والداعي بل اوجبوا لاحالتهم الداعي الى الموجود
فلذلك اوجبوا حدوث العالم واستدل المصنف على ان فعل
المختار لا بد ان يكون حادثا زمانيا بانه لو لم يكن متاخرا عنه
لكان موجودا معه لا يتخلف عنه فيلزم دعوى الداعي الى ايجاد
الموجود وقصد القاصد الى تحصيل الحاصل وهو ضروري الاستحالة
واستدل على ان فعل الموجب يجب مقارنته بانه لولاه لكان حدوثه

فيما بعد اما ان لا يتوقف على امر آخر غير ما فرضناه اولا او
يتوقف والاول يلزم منه الترجيح بغير مرجح والثاني يلزم
منه ان لا يكون ما فرضناه اولا فاعلا تاما والغرض انه تاما
هذا خلف قال — نتيجة الواجب المائر في الممكنات
قادر اذ لو كان موجبا لكانت الممكنات قديمة لما عرفت واللازم
باطل لما تقدم فالملزوم مثله اقول — النتيجة هي القول
اللازم عن القياس لذاته ولم يسبق هنا قياسا هذا نتيجته
لكن لما ذكر الاصلين السابقين وهما العمدة في الدليل على
كون المائر قادرا سمي صورة القياس وبيان ملازمته ونفي
تالي نتيجته على سبيل المجاز واشار الى توجيه الدليل بالتقريب
انا نقول الواجب تعالى قادر لانه لولاه لكان موجبا ولو كان
موجبا لزم قدم العالم ينتج لو لم يكن قادرا لزم قدم العالم والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة الاولى فلما تقدم من الحصر في
القادر والموجب في المقدمة السابقة واما الملازمة الثانية فلانه لو كان
موجبا فاما ان يتوقف صدور العالم عنه على امر غير ذاته اولا يتوقف

يتوقف فان توقف فالمتوقف عليه لا يكون حادثا والا لزم التسلسل
فتعين ان لا يتوقف على شرط حادث او يتوقف على شرط قديم
وهما يستلزمان قدم العالم لقدمه تعالى ووجوب الاثر للمؤثر
الموجب كما ذكر في المقدمة السابقة واما بطلان اللازم فقد تقدم
وهذا الدليل مبني على حدوث العالم وقد اورد الحكماء عليه ايرادات
فتقريره على وجه لا يتوقف على حدوث العالم اولى بان نقول
الواجب مختار لانه لو كان موجبا لكان اما ان يتوقف تاثيره
في حدوث العالم على شرط غير ذاته اولا فان لم يتوقف يلزم
قدم الحوادث الزمانية وهو باطل بالضرورة وان توقف فان
كان الشرط قديما لزم المحذور المذكور انفا وان كان حادثا يلزم
القول بحوادث لا اول لها وقد تقدم بطلانه فثبت اختياره تعالى
من غير احتياج الى اثبات حدوث العالم ثم نقول قد تبين ان فعل
المختار يحدث بالزمان فيكون العالم حادثا حدوثا زمانيا فثبت
حدوث العالم والاختيار سالم عما ذكروه من الاعتراضات
قال — الزام الواجب عند الغلاة سفه موجب لذاته وكل موجب

حرليا بحاد العالم

لذاته لا ينفك اثره عنه فيلزمهم انه اذا عدم شيء من العالم ان يعدم
الواجب لان عدم ذلك الشيء اما لعدم شرطه او لعدم جزء علته
والكلام في عدمهما كالكلام فيه حتى ينتهي الى الواجب لان الموجودات
باسرها تنتهي في السلسلة الحاجة الى الواجب فيلزم انتهاء عدم ذلك
الشيء المفروض الى الواجب لذاته وليس لهم جواب عن هذا
الالزام مفر اقول هذا دليل اخر على الاختيار وسماه
الزاما دون الاول لان اللازم من هذا وهو انعدام الواجب
عند انعدام حادث من الحوادث محال عند الكل واللازم في
الاول وهو قدم العالم غير محال عند الفلاسفة فلهذا الزمهم
المحال لو قالوا بالايجاب بخلاف الاول وتقرير الالزام ان نقول
لو كان الله تعالى موجبا لذاته لزم من عدم اي شيء فرض في
العالم عدم الواجب لكن اللازم باطل اتفاقا فكذا الملزوم بيان
الملازمة يتم بمقدمات لا يختلفون في حقيتها الاول ان الواجب
عندهم موجب لذاته كما هو المشهور في النقل عنهم وان جميع
الموجودات تنتهي في سلسلة الحاجة اليه الثاني ان العلة التامة

التامة عندهم عبارة عن جميع ما يتوقف عليه التاثير من حصول
الشرائط وارتفاع الموانع وانه متى حصلت وجب وجود المعلول
الثالث ان عدم المعلول يستند الى عدم علته او جزء علته او شرط
علته اذا تقررت هذه المقدمات فنقول اذا عدم شيء ما من
العالم فعدمه اما لعدم علته الغريبة او لعدم جزئها او لعدم
شرطها وننقل الكلام حينئذ الى عدم تلك العلة وجزئها وشرطها
ونقول عدمها اما لعدم علتها او عدم جزئها او عدم شرطها
وهكذا حتى ينتهي الكلام الى العلة الاولى فيلزم عدم الواجب
لذاته هذا خلف وليس لهم عن هذا الالزام مفر الا ان يقولوا
بعدم صدق واحد من هذه المقدمات والغرض انهم لم يقولوا
بعدم شيء من ذلك فيتم الالزام وهو المطلوب قال نقض
قالت الفلاسفة الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وكل شبههم على
هذه الدعوى في غاية الركاكة ولذلك قالوا لا يصدر عن الباري
تعالى بلا واسطة الا عقل واحد اقول النقض في اصطلاح
المناظرين يقال على معنيين اجمالي وتفصيلي فالاجمالي هو تخلف الحكم

المدعى ثبوته نفيًا او اثباتًا عن دليل المعلل والتفصيلي هو منع
مقدمة من مقدمات الدليل ويقال مجازًا على مطلق المنع الخالي
عن السند ويمكن حمل كلام المصنف على كل واحد منها كما يجي
اذا عرفت هذا فنقول قالت الفلاسفة البارى تعالى واحدًا
حقًا من جميع الجهات والاعتبارات وكل واحد حقًا لا يصدر
عنه الا واحدًا فالبارى لا يصدر عنه الا واحد وذلك الواحد
هو العقل فالصادر عن البارى بلا واسطة ليس الا العقل
فهنا دعويان الاولى انه واحد حقًا وهذا تقدم بيانه وان
كل واحد حقًا لا يصدر عنه اكثر من واحد ولهم على هذا الدعوى
شبه اشهرها وامتنها هو ان الواحد حقًا لو صدر عنه اكثر
من واحد لكان لكل مصدرية تغاير مصدرية الاخر بدليل
تصور احدهما حال الغفلة عن الاخرى والمصدريتان ثبوتيتان
لانهما نقيض اللامصدرية العدمي ونقيض العدمي ثبوتي فا
لمصدريتان ان دخلتا او احديهما في ماهية ذلك الواحد لزم التركيب
فيه وهو خلاف الفرض وان خرجتا او احديهما لزم التسلسل لان ذلك

ذلك الخارج معلول ايضا فينقل الكلام اليه ويلزم ما قلناه
والجواب بالنقض اجمالًا بصدور الواحد فانه امر ثبوتي يلزم
من دخوله التركيب ومن خروجه التسلسل وتفصيلا لمنع لزوم
التسلسل على تقدير الخروج فان المصدرية من الامور الاعتبارية
التي لا وجود لها خارجًا لانها من قبيل الاضافات وهي ليست
بمتحققة خارجًا عندنا والا لزم التسلسل وحينئذ يختار ان المصدرية
خارجة ولا يلزم التسلسل لعدم احتياج ذلك الامر الاعتباري
الى علة ثانية ان الصادر عنه اولا بلا واسطة هو العقل وبيان
هذه الدعوى موقوف على تصور اقسام الممكن قالوا الموجود الممكن
اما ان يفتقر الى موضوع اولا والمراد بالموضوع هو المحل المقوم
لما يحل فيه فان كان الاول فهو العرض وان كان الثاني فهو
الجوهر واما ان يكون محلًا او حالًا او مركبًا منهما اوليس واحدًا
من الثلثة فان كان محلًا فهو المادة وان كان حالًا فهو الصورة
وان كان مركبًا منهما فهو الجسم وان لم يكن واحدًا من الثلثة فهو
المجرد فان افتقر في كماله الى البدن فهو النفس وان لم يفتقر

فهو العقل اذا تقرر هذا قالوا لا يجوز ان يكون الصادر الاول
عنه عرضا لان العرض مفتقر الى الموضوع فهو يستدعي سبقيته
محل فلو كان هو الاول لتقدم على محله ولا مادة والا لكانت صالحة
للتاثير لكن المادة لا تصلح لانها قابلة والفاعل لا يكون قابلا
ولا صورة لانها مفتقرة في فاعليتها الى المادة فلا تكون سابقة
عليها ولا جسما لتركبه فيكون الصادر اثنين لا واحدا ولا نفسا
لانها تتوقف في فعلها على الالة فتستدعي سبقيتها فلم يبق الا
العقل وهو المطلوب هذا تقرير ما قالوه وقد عرفت ضعف
مبناه قال والعقل فيه كثرة هي الوجوب والماهية
والامكان وتعقل الواجب وتعقل ذاته ولذلك صدر عنه
عقل اخر ونفس وفلك مركب من الهيولى والصورة ويلزمهم
ان اي موجودين فرضا في العالم كان احدهما علة للاخر بواسطة
او بغيرها وايضا التكثرات التي في العقل الاول ان كانت موجودة
صادرة عن الباري لزم صدورها عن الواحد وان صدرت عن غيره
لزم تعدد الواجب وان لم تكن موجودة لم يكن تاثيرها في الموجودات معقولا

معقولا اقول هذه تتمة كلامه فيما نقل عن الحكماء وما
يلزمهم من المحال وبيانه انهم لما قالوا الواحد لا يصدر عنه الا واحد
على تقدير الوحدة المحضة ولم يمكن فرض كثرة في الفاعل واما
اذا امكن فرض كثرة فانه يجوز صدور الامور المتكثرة حينئذ
منه كما في العقل الاول لانه واحد في ذاته لكن يعرض له امور
فبالنسبة الى اعتبار ماهيته عند وجوده فله ماهية ووجود
صادر عن المبدا فمن حيث نسبة وجوده الى ذاته يعرض له
الامكان ومن حيث نسبته الى مبدئه عرض له الوجوب الغيري
وهو ايضا يعقل المبدا وهو عاقل لذاته لتجرده فله ستة اشيا
ماهية وامكان ووجود ووجوب وتعقل لذاته وتعقل المبدا
ثلثة بالنسبة الى ذاته هي الهوية والامكان والتعقل لذاته
وثلثة بالنسبة الى المبدا هي الوجود والوجوب وتعقل المبدا
فلما تكثرت اعتباراته تكثرت الموجودات فباعتبار وجوده
يصير مبدا لعقل اخر وباعتبار تعلقه للمبدا ووجوبه
يصير علة لنفس ومن حيث ان له هوية وامكانا وتعقلا

لذاته يصير مبدا لفلك ويصدر من العقل الثاني على هذا
الوجه عقل ثالث وفلك اخر ونفس له وهكذا الى العقل العاشر
المسمي بالعقل الفعال وهو المؤثر في عالم الكون والفساد وصوره
الجنسيه والنوعيه ثم المركبات المعدنيه والنباتيه والحيوانيه
قال المصنف رحمه الله ويلزمهم ان اي موجودين فرضا في
العالم ان يكون احدهما عله للآخر بواسطه او بغيرها وذلك
لانه لا يجوز صدورهما معًا عن عله واحده بل احدهما والآخر اما
ان يكون صادرًا عن المعلول او عن العله المفروضه بشرط
المعلول لاستحاله صدورهما عنها بالاستقلال والا لصدر عن الواحد
اثنان وهو باطل وعلى التقديرين يلزم ان يكون احدهما بالنسبه
الى الآخر اما عله او جزء عله او شرط عله فيلزم حينئذ من عدم
احدهما عدم الآخر ضروره اذ يلزم من عدم العله او جزوها
او شرطها عدم المعلول وبالعكس اذ عدم المعلول دليل على
عدم علته او جزوها او شرطها وايضا يلزمهم بطريق النقض
الاجمالي وتقريره ان نقول ان ذلك لو صح بجميع مقدماته

مقدماته لكان عندنا ما يبطله وهو التكثرات المفروضه في
العقل الاول اما ان يكون امورًا وجوديه في الخارج او عدميه
فيه فان كان الاول فاما ان تكون صادره عن الواجب الواحد
حقًا او عن غيره والاول مناقض لقولكم الواحد لا يصدر عنه
الا واحد والثاني يلزم منه تعدد الواجب وان كان الثاني لم
يكن تاثيرها في الموجودات الخارجيه معقولًا وهو المطلوب
وفي الالزام الاول نظر فان لهم ان يقولوا انهما صادران عن
عله واحده لكن كل منهما باعتبار كما قلنا في العقل الاول وصدور
العقل الثاني والنفس والفلك كل واحد باعتبار فلا يتم هذا
الالزام الا بابطال صلاحيه تلك الاعتبارات لمبدا التاثير
نعم الالزام الثاني متجه قال اصل قد ثبت ان فعل
الباري سبحانه وتعالى تبع لداعيه وكل من كان كذلك كان
عالمًا لان الداعي هو الشعور بمصلحه الايجاد والترك اقول
لما فرغ من اثبات كونه تعالى قادرًا شرع في اثبات كونه عالمًا
والمراد من كونه عالمًا هو ظهور الاشياء وانكشافها بحيث لا

يعزب عنه شيء واستدل المصنف على ذلك بانه تعالى
مختار وكل مختار عالم ينتج انه عالم اما الصغرى فقد تقدمت
واما الكبرى فلان المختار هو الذي يفعل بتبع لداعيه والداعي
هو الشعور بما في الفعل او الترك من المصلحة الباعث ذلك على
الايجاد او الترك ولانه تعالى فعل الافعال المحكمة المتقنة المشتملة
على الخواص الغريبة والفوائد العزيزة وكل من كان كذلك فهو عالم
اما الصغرى فظاهر لمن نظر في تشريح العالمين الفلكي
والعنصري واما الكبرى فبديهية قال رحمه الله ويجب
ان يكون عالما بكل المعلومات قادرا على كلها لان تعلق علمه تعالى
وقدرته ببعض الاشياء دون بعض تخصيص من غير مخصص
اقول لما ثبت كونه تعالى عالما وقادرا في الجملة شرع
في اثبات عمومهما لكل معلوم ومقدور وبيانه انه كلما ثبت كونه
عالما بشيء وقادرا عليه وجب كونه عالما بكل الاشياء قادرا على
كلها لكن المقدم حق فكذا التالي اما حقية المقدم فقد تقدمت
واما الشرطية فلان المقتضي لكونه عالما وقادرا هو ذاته لاستحالة

فلو لم يتعلق علمه بالكل ويقدر عليه خ

لاستحالة افتقاره الى امر مغاير لذاته والا لزم امكانه وذاته
متساوية النسبة الى كل شيء لتجردها فلو لم يعلم الكل ويقدر عليه
والا لزم التخصيص بغير مخصص هذا خلف واعلم ان معلوميه
تعالى اعم من مقدوره وان كانا معا غير متناهيين فان
معلومه يكون واجبا وممكنا وممتنعا لتساوي كلها في صحة
المعلومية فهو تعالى يعلمها كلها على ما هي عليه اي الواجب واجبا
والممكن ممكنا والممتنع ممتنعا والكلي كليا والجزئي جزئيا واما
مقدوره فلا يكون الا ممكنا لاستحالة كون الواجب والممتنع
مقدورين اذ اثر القدرة في ايجاد المعدوم واعدام الموجود
وذلك غير متصور في الواجب والممتنع وحينئذ لا وجه
لتخصيص المصنف العلم بالممكنات قال نقض
وجواب شبهة قالت الفلاسفة الباري تعالى لا يعلم الجزئي
الزماني والا لزم كونه محلا للحوادث لان العلم هو حصول
صورة مساوية للمعلوم في العالم فلو فرض علمه بالجزئي الزماني
على ما هو عليه ثم تغير فان بقيت الصورة كما كانت

جهلاً وان كانت ذاته محلاً للصور المتغيرة بحسب تغير الجزئيات
اقول ذهبت الفلاسفة الى انه تعالى لا يعلم الجزئي
الزماني من حيث انه جزئي زماني متغير بل يعلمه على وجه كلي
كما نعلم ان كسوفاً جزئياً يعرض في اول الحمل مثلاً ثم نعلم وقوع
هذا الكسوف ولم يكن عند العاقل له احاطة بالوقوع ام لا واستدلوا
على ذلك بانه لو علمه على الوجه الزماني المتغير كما اذا علم وجود زيد
الآن في الدار فعند خروجه منها ان بقي العلم بكونه في الدار كان
جهلاً لعدم مطابقة العلم للمعلوم وان زال ذلك العلم وحصل
العلم بخروجه لزم حصول علم لم يكن حاصلاً اولاً فيحل في ذاته
علوم حادثة بحسب تجدد المعلومات وايضاً يلزم التغير في صفاته
الذاتية المستلزم ذلك لتغير الذات المقدسة وكلاهما عليه
تعالى محالان والحاصل انه لو علم الجزئي الزماني على وجه
يتغير لزم اما نسبة الجهل اليه تعالى او كونه محلاً للحوادث او
تغير ذاته واللوازم باسرها باطلة اتفاقاً فكذا الملزوم وذهب
المسلمون كافة الى كونه عالماً بالجزئيات الزمانية مستدلين بما تقدم

محال

تقدم من كونه عالماً بالجزئيات بكل ما يصح ان يكون معلوماً الذي
من جملته هذه الجزئيات وما ذكره الفلاسفة غير صالح لعدم
تعلق العلم بها لما يأتي من جواب شبهتهم قال وهذا
الكلام يناقض قولهم ان العلم بالعلة موجب العلم بالمعلول وان
ذات الباري تعالى علة لجميع الممكنات وانه تعالى يعلم ذاته والعجب
انهم مع دعواهم الذكاء كيف غفلوا عن هذا التناقض فهم بين
امور ثلثة اما ان يثبتوا الجزئيات الزمانية علة لا تنتهي في
السلسلة الى العلة الاولى او لم يجعلوا العلم بالعلة موجباً للعلم
بالمعلول او اعترفوا بالعجز عن اثبات عالميته تعالى او لم يجعلوا
العلم حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم او جوزوا كونه
تعالى محلاً للحوادث والجواب عن الشبهة انما ذكروه انما يلزم
على تقدير كون علمه تعالى زائداً على ذاته واما اذا كان عين
ذاته ويتغاير بتغاير الاعتبارات فلا يلزم تغير علمه لانا نعلم
ضرورة ان من علم متغيراً لم يلزم من تغيره تغير حاله اقول
لما فرغ من تقرير شبهتهم شرع في الزامهم التناقض اولاً ثم

الجواب عن شبهتهم ثانيًا اما الاول فنقول لا شك انهم قرروا
مقدمات يلزم من اعتقادها كونه عالمًا بالجزئيات واوردوا
شبهة تستلزم كونه غير عالم بالجزئيات فيكون عالمًا بها غير
عالم بها وهو التناقض الصريح اما المقدمات فامور الاول
ان العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول واستدلوا على ذلك
بان العلم التام بالعلة وهو ان يعلم الماهية بذاتها ولوازمها
ومعروضاتها وما لها في ذاتها وما لها بالقياس الى الغير
ولا شك ان ذلك العلم بالعلة يستلزم العلم بمعلولها وهو ظاهر
الثاني ان ذاته تعالى علة لجميع الممكنات التي من جملتها الجزئي
الزماني ولو بوسائط ودليله تقدم الثالث انه تعالى يعلم
ذاته ودليله ان ذاته مفهوم يصح ان يكون معلومًا وكل ما
صح ان يكون معلومًا له تعالى وجب كونه تعالى عالمًا به لان صفاته
ذاتية كلما صحت وجبت والا لم تكن ذاتية هذا خلف فلزم من
هذه المقدمات لزومًا بينًا كونه عالمًا بالجزئيات وهو المطلوب
وحيث اعتقدوا صحة شبهتهم لزم كونه غير عالم بها وهو تناقض

من ح

تناقض جامع للشرائط ولا خلاص لهم حينئذ عن هذا التناقض
الا بالالتزام احد امور ثلاثة الاول ان الجزئيات الزمانية لا تنتهي
في سلسلة الحاجة الى الواجب لانها اذا لم تكن معلولة له لم يلزم من علمه
بذاته العلم بها لكن هذا باطل لما قرروه واعتقدوه الا ان الثاني
~~الجزئيات الزمانية~~ ان يثبتوا انتهاها في سلسلة الحاجة اليه لكن
لا يقولون بان العلم التام بالعلة موجب للعلم بالمعلول لانه وان
كانت معلولة له لكن العلم بالعلة لا يوجب العلم بالمعلول لكنه باطل
لما قلناه الثالث ان يعترفوا بالعجز عن اثبات كونه عالمًا بذاته
وبغيره فلانه لا يلزم حينئذ من انتهائها اليه وان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول كونه عالمًا بها لانه غير عالم بذاته التي هي العلة
لكنه باطل لما سلموه الرابع ان لا يجعلوا العلم صورة مساوية
للمعلوم في العالم فانهم اذا لم يقولوا بذلك لا يلزم حلول الصور
في ذاته تعالى فلم يتم شبهتهم فلم يلزمهم التناقض لكنهم بينوا
ذلك واستدلوا عليه بانا ندرك اشياء لا تحقق لها في الخارج
فلو لم تكن منطبعة في النفس كانت عدمًا محضًا ونفيًا صرفًا

فيستحيل الاضافة اليها الخامس انه يجوز ان يكون محلا للحوادث
فانه مع تجويز ذلك لا يلزم من علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة
محال فيكون عالما بها فيكون موافقا للمقدمات المتقدمة
المستلزمة لكونه عالما بالجزئيات فلا يكون بين كلامهم تناقض
لان التناقض اختلاف القضيتين لا توافق القضيتين لكن
بينوا استحالة كونه محلا للحوادث لما يلزم من حدوثه فيلزمهم
استحالة علمه بالجزئيات المستلزمة للتناقض في كلامهم واما
الثاني فاجاب المتكلمون عنها بوجوه الاول جواب ابي
هاشم وهو ان علمه الاول بان زيدا في الدار لم يزل ولم يتجدد
له علم اخر ويلتزم بان العلم بان الشي سيوجد هو العلم بوجوده
اذا وجد الثاني جواب محمود الخوارزمي ان التغير في الصفة
الذاتية لا يجوز اذا كانت مطلقة اما اذا كانت مشروطة بشرط
فجاز التغير بحسب تغير الشرط فانه تعالى كان قادرا في الازل
على خلق العالم فلما خلقه زالت تلك القدرة وان كانت ذاتية
وذلك لان ايجاب الذات لتلك القدرة كان مشروطا بعدم

بعدم المقدور فلما وجد زالت لزوال شرطها فكذا هنا كان
عالما بكون زيد في الدار مشروطا بعدم خروجه فلما خرج
زال ذلك العلم الثالث جواب ابي الحسين البصري وهو ان علمه
الاول لم يزل لاستحالة زوال الصفة الذاتية وتجدد له علم اخر
لتجدد شرطه وهو وجود المعلوم الرابع جواب بعض شيوخنا
المتقدمين وقريب منه جواب المصنف وهو ان ماذكرتم
انما يتم على تقدير كون علمه زائدا على ذاته وهو باطل كما يجي بل
علمه عندنا نفس ذاته المقدسة ويلزمه مطلق الاضافة
الى المعلوم الذي لا يتغير واذا تغير المعلوم تغيرت الاضافة
الخاصة التي بينه وبين الذات ولا يلزم من تغيرها تغير الذات
لعدم كون تلك الاضافة بخصوصيتها ذاتية او لازمة وايضا
فانا نعلم ضرورة ان من علم متغيرا لم يلزم منه تغير في ذاته
قال فاثبت الحي عند المتكلمين كل موجود لا يستحيل ان
يقدر ويعلم والباري تعالى ثبت انه قادر عالم فوجب ان يكون حيا
اقول هذا ايضا من صفاته الثبوتية فقال الحكماء معناه انه

الادراك الفعال واما المتكلمون فقالت الاشاعرة ان حياته تعالى
صفة قايمة بذاته تعالى تقتضي له صحة القدرة والعلم وقال اكثر
المعتزلة انها حالة زايدة على ذاته تقتضي لها صحة القدرة والعلم
واحتج الفريقان على الزيادة بانه لولاها لزم التخصيص بغير
مخصص في اثبات القدرة والعلم لاشتراك الذوات في
الذاتية وقال ابو الحسين البصري ومن تابعه من المحققين
ان معناه انه لا يستحيل ان يقدر ويعلم لما تقدم من استحالة
كون صفاته تعالى زايدة على ذاته ونفي الاستحالة لا يستلزم
عدمية مفهومها اذ معناه الامكان العام الشامل للواجب
والممكن فلفظها سلب ومعناها اثبات اذا عرفت هذا ففي
قول المصنف الحي عند المتكلمين كل موجود لا يستحيل ان يقدر
ويعلم نظر اذ ذلك مذهب ابي الحسين ومن تابعه لا غير لما تلوناه
من النقل عن الاشاعرة والمعتزلة **قال** فايدة
علمه تعالى بان في الايجاد والترك مصلحة تسمى ارادة وعلمه بالمدركات
يسمى ادراكا وعلمه بالمسموعات والمبصرات يسمى سميعا وبصيرا

وبصيرا فهو تعالى باعتبارها يسمى مريدا ومدركا وسميعا
وبصيرا **اقول** ذكر في هذه الفايدة صفات اربعة
ثبوتية له تعالى الاولى كونه مريدا ولا شك ان الواحد منا اذا
علم او ظن او توهم في فعل ما من الافعال مصلحة من المصالح
يجد في نفسه ميلا وداعيا الى تحصيل ذلك الفعل والحادث
وايضا تقرر ذلك في العلوم الالهية كون كل حركة اختيارية
مسبوقة بالتصور الجزئي والارادة الجازمة والشوق وحركة
العضلات ولما استحال عليه تعالى الظن والوهم وكان الميل
الزايد والشوق من القوى الحيوانية لم يبق في حقه سوى العلم فكون
ارادته هو علمه بان في الايجاد والترك مصلحة هذا عند المحققين
واستدلوا على ثبوت الارادة له تعالى بهذا المعنى بانه تعالى خصص
افعاله بوقت دون اخر وصفة دون اخرى مع تساوي الاوقات
والاحوال بالنسبة اليه والى القابل فذلك المخصص ليس القدرة
الذاتية لتساوي نسبتها الى الطرفين ولا العلم المطلق لكونه
تابعا للوقوع ولا غير ذلك من الصفات وهو ظاهر فلم يبق الا العلم

الخاص باشتمال ذلك الفعل على المصلحة وهو المطلوب واثبت
الاشاعره له تعالى صفة قايمة مغايرة للعلم قايمة بذاته تعالى وبطله
استحالة قديم سواه واستحالة ذبان صفة له على ذاته وقالت
المعتزله انه مريد باراده محدثة له في محل ويبطل ذلك باستحالة
عرضه في محل ضرورة وما ستلزام التسلسل اذ كل حادث يستدعي
سبق ارادة فاعله المختار الثانية كونه مدركا لقوله تعالى لا
تدركه الابصار وهو يدرك الابصار تمدح بكونه مدركا فيجب
اثباته له الثالثة كونه سميعا الرابعة كونه بصيرا لقوله تعالى
وكان الله سميعا بصيرا اذا عرفت هذا فنقول لا شك ان المراد
بالادراك في الاصطلاح العلمي هو اطلاع الحيوان على الامور الخارجية
بواسطة الحواس وانواعه خمسة السمع والبصر والشم والذوق
واللمس والمراد بالسمع هو ادراك الاصوات والحروف بالقوة
المودعة في الصماخ الذي هو العصب المفروش داخل الاذن
والمراد بالابصار هو ادراك الالوان والاضواء بالذات وغيرها
بواسطتهما بالقوة المودعة في العين وبالانطباع او خروج ا

الشعاع والمراد بالشم هو ادراك الروايح بالقوة المودعة في الحلمتين
النابتتين في مقدم الدماغ والمراد بالذوق هو ادراك الطعوم
بالقوة المودعة في سطح اللسان بتوسط الرطوبة اللعابية والمراد
باللمس هو ادراك الكيفيات الاربع وتوابعها بقوة منبثة في البدن
كله فقد ظهر توقف هذه الادراكات على الحواس وحيث ورد
النقل الشريف بوصفه بالادراك استحال حمله على هذه المعاني لاستحالة
الحواس عليه تعالى فوجب حمله على غير ذلك لما دل انه مع معارضة
العقل النقل يجب تاويل النقل بما يطابق العقل فحملنا ذلك على
العلم مجازا تسمية المسبب الذي هو العلم باسم سببه الذي هو الا
دراك لان الحواس مبادي اقتناص العلوم الكلية ومن فقد حسا
فقد علما فلذلك فسرنا كونه مدركا بانه عالم بالمبصرات ودليل
ذلك كله كونه عالما بكل معلوم الذي هذه المدركات من جملتها
فيكون عالما بها وهو المطلوب وا[illegible] اصل كل ما في الجهة
محدث والواجب ليس بمحدث فلا يكون في جهة واذا لم يكن في جهة
لم يمكن ادراكه بالة جسمانية لانه لا يدرك بها الا ما كان في جهة قابلة

الحراره والرطوبه واليبوسه والبروده

للاشارة الحسية ويعلم من ذلك انه لا يرى بحاسة البصر لان الروية
بها لا تعقل الا مع المقابلة وهي لا تصح الا في شيئين حاصلين في
الجهة فكل ما ورد مما ظاهره الرؤية اريد به الكشف التام قوله
يشير في هذا الا صلا الى ثلاث صفات سلبية كل واحد منها
مترتبة على ما سبقها والسابق منها علة ودليل على اللاحق الاول
كونه ليس في جهة والمراد بالجهة هو مقصد المتحرك ومتعلق الاشارة
والدليل على هذه الدعوى قياس من الشكل الثاني تقريره الواجب
ليس بمحدث وكل ما في الجهة محدث ينتج ان الواجب ليس في
جهة اما الصغرى فلما تقدم واما الكبرى فلان ما في الجهة اما
منتقل فيكون متحركا او غير منتقل فيكون ساكنا والحركة والسكون
حادثان لاستدعائهما المسبوقية بالغير لان الحركة هي الحصول
الاول في المكان الثاني فهو مسبوق بالمكان الاول والسكون
هو الحصول الثاني في المكان الاول فهو مسبوق بالحصول الاول
فكل ما في الجهة مسبوق بالغير وكل مسبوق بالغير محدث فكل
ما في الجهة محدث الثاني انه لا يدرك بالة جسمانية لانه لا يدرك

يدرك بالالة الجسمانية الا ما كان متلونا او مقابلا لها او في حكمه
ولما كانت الالة الجسمانية في الجهة وجب ان يكون ما يقابلها كذلك
فيصدق قياس هكذا كل مدرك بالة جسمانية في جهة فلا شيء من
الواجب في جهة فلا شيء من المدرك بالة جسمانية بواجب وينعكس
بالمستوي الى قولنا لا شيء من الواجب يدرك بالة جسمانية والمقدمتان
سبق تقريرهما فتصدق النتيجة وهو المطلوب الثالث
انه لا يدرك بالبصر وهذه المسئلة مما وقع فيها التشاجر بين المتكلمين
فقالت المجسمة انه يدرك بالبصر لكونه جسما عندهم وقالت
المعتزلة والامامية انه غير مدرك بالبصر لكونه مجردا عندهم
وقالت المعتزلة والاشاعرة انه مدرك بالبصر مع كونه مجردا
عندهم فقد خالفوا جميع العقلاء وقد اشار المصنف الى دليل
المعتزلة واصحابنا على تقريره ان كل مدرك بالبصر فهو في جهة
ولا شيء من الواجب في جهة فلا شيء من الواجب بمدرك بالبصر
والمقدمتان سبق بيانهما قوله فكل ما ورد مما ظاهره الرؤية
الى اخره اشارة الى ما استدل به الاشاعرة من النقل وهو نوعان

قرآني وحديثي اما الاول فايات الاول قوله تعالى حكاية
عن موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك ولو كانت ممتنعة
لما سالها موسى عليه السلام اذ هو عالم بصفات الله تعالى الثاني
قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر المقرون
بالى يفيد الرؤية الثالث قوله فان استقر مكانه فسوف
تراني علق الرؤية على استقرار الجبل الممكن فيكون ممكنة واما
الثاني فما رواه من قوله عليه السلام انكم سترون ربكم يوم القيامة
كما ترون القمر ليلة البدر والجواب عن الاول اما الاولى فان
السؤال كان لقومه بدليل فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة او لتعاضد الادلة ولذلك اجيب بلن تراني النافية
على التابيد واما الثانية فان الى هنا اسم واحد الالاء اي ناظرة
نعم ربها او في الكلام اضمار تقديره الى ثواب ربها ولنمنع
كون النظر المقرون بالى يفيد الرؤية وسند المنع قولهم نظرت
الى الهلال فلم اره واما الثالثة فان الرؤية معلقة على استقرار
الجبل حال حركته التي هي حالة التجلي واستقراره حال الحركة محال

محال فالمعلق عليه محال ايضا وعن الثاني بمنع صحة الحديث
اولا او بكونه خبر واحد على تقدير صحته فلا يفيد علما ثانيا
وبامكان حمله على الكشف التام اعني معرفة ضرورية
ثالثا واعلم ان الكشف التام يمكن ان يكون جوابا عن كل واحد
عن الايات المتقدمة لامكان استعمال الرؤية والنظر في
العلم مجازا تسمية للمسبب باسم السبب لقيام الدليل العقلي
على امتناع رؤيته تعالى فلذلك اطلق المصنف مكتفيا عن
تفصيل الاجوبة في قوله اريد به الكشف التام قال
هداية الباري تعالى قادر على كل مقدور فيكون قادرا
على ايجاد حروف واصوات منظومة في جسم جامد وهو كلامه
تعالى وهو باعتبار خلقه اياها متكلم ويعلم من تركيبه من الحروف
والاصوات كونه غير قديم لانه عرض لا يبقى فكيف يكون قديما
فان قيل المراد من الكلام حقيقة يصدر عنها هذه الحروف
والاصوات وهي قديمة لانها صفة لله تعالى قلنا انا بينا ان
مصدرها ليس الا ذاته وانه لا قديم سواه فان ساعدونا

في المعنى فلا منازعة في اللفظ اقول هذه المسئلة
اعني كونه سبحانه متكلما لم يذكرها الحكما وتفرد المسلمون
بالبحث عنها وهي اول مسئلة بحث المتكلمون في صدد الكلام
عن تفاصيلها وبذلك سمي هذا الفن علم الكلام فقالت
المعتزلة المراد بالكلام هو الحروف والاصوات المنتظمة الدالة
على المعاني والمراد بالمتكلم اي من اوجد هذه الحروف والاصوات
حادثة واستدلوا على الاول بان ذلك هو المتبادر الى الذهن
من اطلاق لفظ الكلام ولهذا لا يقال عن الاخرس انه متكلم
وعلى الثاني فان المتكلم اسم فاعل عند اهل اللغة وهم لا
يطلقونه الا على من وجد منه الفعل وعلى الثالث بانه عرض
مفتقر الى موضوع وهو غير باق ضرورة وايضا هو مركب
من الحروف التي تقدم السابق منها بوجود اللاحق وهذه
كلها دالة على الحدوث فلا يكون قديما وقالوا المراد بكونه تعالى
متكلما هو انه يوجد حروفا واصواتا في اجسام جامدة تعبر بها
عن مراده لان هذا امر ممكن والله قادر على كل الممكنات كما تقدم

خ يعبر بها

تقدم وقالت الاشاعرة ان الكلام وان اطلق على ما ذكرتم
لكنه يطلق ايضا على معنى قائم بالنفس ليس بامر ولا نهي ولا خبر
ولا استخبار ولا غير ذلك بل هذه الامور عبارات عنه كما قال
الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد
دليلا والله تعالى متكلم بمعنى قائم بذاته ذلك المعنى قالوا وهو قديم
لانه صفة له تعالى وكل صفاته قديمة قوله فان قيل الى اخره
اشارة الى كلام الاشاعرة هنا وتقريره انا لا ننكر كون الحروف
والاصوات كلاما ولا انها حادثة بل نقول ان له تعالى صفة قديمة
قائمة بذاته تصدر عنها الحروف والاصوات وتلك الصفة يعبر
عنها بالكلام قال المصنف انا بينا ان هذه الحروف صادرة
عنه بقدرته واختياره وعلمه ولا يتصور امر اخر تصدر عنه هذه
الحروف والاصوات وصفاته عندنا نفس ذاته فتكون هذه
الحروف والاصوات صادرة عنه فان وصف الذات باعتبار
صدور الكلام عنها بان لها صفة هي الكلام فنحن نقول
ان الذات باعتبار صدور الحروف والاصوات لها صفة هي القدرة

فتكون منازعة في التسمية ثم نقيم الدلالة على استحالة زيادة صفة
على ذاته وعلى بطلان قديم غيره قال — لطيفة قد ثبت
انه تعالى ذات واحدة مقدسة وانه لا مجال للتعدد والكثرة في
رداء كبريائه فالاسم الذي يطلق عليه من غير اعتبار غيره ليس الا
لفظة الله وما عداه اما ان يطلق عليه باعتبار اضافته الى الغير
كالقادر والعالم والخالق والباري والكريم او باعتبار سلب
الغير عنه كالواحد والفرد والغني والقديم او باعتبار الاضافة
والسلب معا كالحي والعزيز والواسع والرحيم فكل اسم يليق
بجلاله ويناسب كماله مما لم يرد به اذن جاز اطلاقه عليه تعالى
الا انه ليس من الادب لجواز ان لا يناسبه من وجه اخر كيف ولولا
غاية عنايته ونهاية رافته في الهام الانبياء والمقربين اسمائه
لما جسر احد من الخلق ان يطلق واحدا من اسمائه عليه سبحانه
اقول — هذه اللطيفة تشتمل على ذكر اسمائه تعالى وضبط
اقسامها وتحقيق ذلك يتم بفوايد الاول الاسم هو اللفظ الدال
على المعنى بالاستقلال المجرد عن الزمان فقد يكون نفس المسمى كلفظ

كلفظ الاسم فانه لما كان اشارة الى اللفظ الدال على المسمى ومن
جملة المسميات لفظ الاسم فقد دل عليه وقد يكون مغايرا له
كلفظ الجدار الدال على معناه المغاير له الثاني الاسم اذا اطلق
على المسمى فاما ان يكون المسمى به ذات الشيء او ما يكون داخلا
فيها او ما يكون خارجا عنها والدال على الخارجي اما ان يدل على
الصفة او على الموصوف بتلك الصفة والدال على الصفة اما ان
يدل على صفة حقيقية فقط او اضافية فقط او سلبية فقط او
ما يتركب من هذه الاقسام الثالث اختلف الناس في انه
تعالى هل لذاته اسم ام لا قال الاوايل لا يجوز ذلك لان الواضع
ان كان هو الله تعالى وقصد تعريف نفسه فهو محال لانه
عالم بذاته قبل التعريف او تعريف غيره ذاته فهو ايضا
محال لان ذاته غير معلومة لاحد كما يجي وان كان الواضع
غيره فباطل ايضا لانه لا بد ان يكون عارفا به وقد بينا
استحالته واتفق الكل على انه لا يجوز ان يكون له اسم دال على
جزء معناه لاستحالة التركيب عليه فلا جزء له واما الاسماء

الدال على الصفات والاضافات والسلوب فقد منعها قوم بنا
على انه لا يجوز وصفه تعالى بما يوصف به غيره وهم الملاحدة
وجهم ابن صفوان قالوا والا لشارك غيره فيفتقر الى مميز ويصح
التركيب عليه وهو خطاء فان التركيب انما يتم على تقدير
المشاركة والمباينة بالذاتيات ويبطل قولهم ايضا الاجماع
والقران العزيز فانه تعالى سمي نفسه فيه بكونه قادرًا
وعالمًا وغير ذلك هذا مع انا نحن لا نثبت له صفات حقيقيه
تثبت لغيره مثلها حتى يوجب ذلك الاشتراك بل ينفي عنه
ساير الصفات كما يجي بيانه وانما اسماؤه بعرض اعتبارات
او سلوب او هما معًا كما يجي الرابع لما ثبت انه تعالى ذات احد
وانه لا مجال للتكثر والتعدد في رداء كبريائه استحال ان
يكون له تعالى اسم يدل على معنى خارجي قديم او حادث
خلافا للاشاعرة المثبتين له صفات سبعة قديمه والكراميه
المثبتين له صفات حادثة بل اسماؤه اما ان تدل على الذات
فقط من غير اعتبار امر او مع اعتبار امر وذلك الامر اما

اما اضافة ذهنية فقط او سلب فقط او اضافة وسلب
فالاقسام حينئذ اربعة الاول ما يدل على الذات فقط من
غير اعتبار وهو لفظ الله فانه اسم للذات الموصوفة بجميع
الكمالات الربانية المنفردة بالوجود الحقيقي فان كل موجود
سواه غير مستحق للوجود لذاته بل انما استفاده من الغير
ويقرب من هذا الاسم لفظ الحق اذا اريد به الذات من
حيث هي واجب الوجود فان الحق يراد به دائم الثبوت
والواجب ثابت دايم غير قابل للعدم والفناء فهو حق بل
احق من كل حق الثاني ما يدل على الذات مع اضافة كالقادر
فانه بالاضافة الى مقدور ما تعلقت به القدرة بالتاثير
والعالم فانه ايضا اسم للذات باعتبار انكشاف الاشيا لها
والخالق فانه اسم للذات باعتبار تقدير الاشيا والبارئ
فانه اسم للذات باعتبار اختراعها وايجادها والمصور باعتبار
انه مرتب صور المخترعات احسن ترتيب والكريم فانه اسم
للذات باعتبار اعطا المسؤلات والعفو عن السيات

والعلي هو الذات التي هي فوق سائر الذوات والعظيم فانه
اسم للذات باعتبار تجاوزها حد الادراكات الحسية والعقلية
والاول هو السابق على الموجودات والاخر هو الذي اليه تصير
الموجودات والظاهر وهو اسم للذات باعتبار دلالة العقل
على وجودها دلالة بينة والباطن فانه اسم لها بالاضافة
الى عدم ادراك الحس والوهم الى غير ذلك من الاسماء الثالث
ما يدل على الذات باعتبار سلب الغير عنه كالواحد باعتبار
سلب النظير والشريك والفرد باعتبار سلب القسمة والتعضية
والغني باعتبار سلب الحاجة والقدم باعتبار سلب العدم
والسلام باعتبار سلب العيوب والنقايص والقدوس
باعتبار سلب ما يخطر بالبال عنه الى غير ذلك الرابع باعتبار
الاضافة والسلب معًا كالحي فانه الدراك الفعال الذي لا تلحقه
الآفات والواسع باعتبار سعة علمه وعدم فوات شيء منه والعزيز
وهو الذي لا نظير له وهو مما يصعب ادراكه والوصول
اليه والرحيم وهو اسم للذات باعتبار شمول رحمته للمخلوقات

للمخلوقات او للمومنين وعدم خروج احد منهم من رحمته وعنايته
وارادته لهم للخيرات الخامس الاسماء بالنسبة الى ذاته المقدسة
على اقسام ثلثة الاول ما يمتنع اطلاقه عليه وذلك كل اسم يدل على
معنى يحيل العقل نسبته الى ذاته المقدسة كالاسماء الدالة على الامور
الجسمانية او ما هو مشتمل على النقص والحاجة الثاني ما يجوز عقلاً
اطلاقه عليه وورد في الكتاب العزيز او السنة الشريفة تسميته
به فذلك لا حرج في تسميته بل يجب امتثالا لامر الشرع في كيفية
اطلاقه فيجب الاحوال والاوقات والتعبدات اما وجوبا او
ندبًا الثالث ما يجوز اطلاقه عليه ولكن لم يرد ذلك في الكتاب
ولا السنة الشريفة كالجوهر فان احد معانيه كون الشيء قائمًا
بذاته غير مفتقر الى غيره وهذا المعنى ثابت له تعالى وقال المصنف
يجوز تسميته به تعالى اذ لا مانع في العقل من ذلك لكنه ليس من الادب
لانه وان جاز عقلاً اطلاقه ولم يمنع منه مانع لكنه جاز ان لا يناسبه
من جهة لم ندركه نحن اذ العقل لم يطلع على كافة ما يمكن ان يكون معلومًا
فان كثيرًا من الاشياء نعلمها اجمالاً ولا تفصيلاً واذا جاز عدم المناسبة

ولا ضرورة داعية الى التسمية فيجب الامتناع من جميع ما يرد به
نص شرعي من الاسماء وهو المطلوب وهذا هو معنى قول العلما
ان اسماءه تعالى توقيفية اي موقوفة على النص والاذن في اطلاقها
قال حتم وارشاد هذا العبد في معرفة الله تعالى وصفاته
التي هي اعظم اصل من اصول الدين بل هي اصل الدين كما في اذا يعرف
بالعقل اكثر منه ولا يتيسر في علم الكلام التجاوز عنه اذ معرفة
حقيقة ذاته المقدسة غير مقدور للانام وكمال الوهيته
اعلى من ان تناله ايدي الظنون والاوهام وربوبيته اعظم من
يتلوث بالخواطر والافهام والذي نعرفه ليس الا انه موجودا
اذا اضفناه الى بعض ما عداه او سلبنا عنه ما نافاه حسبنا
ان يوجد له بسببه وصف ثبوتي او سلبي او يحصل له به نعت
ذاتي معنوي تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا اقول لما
فرغ من باب التوحيد شرع في ختمه باحسن ارشاد للطالب
في الطف عبارة واوجز اشارة وبيان ذلك مع فوايد الا ولا ان هذا
العبد المذكور اي المذكور في المباحث المتقدمة من ذكر صفاته

صفاته السلبية والثبوتية كما في في القيام بالواجب من المعرفة فانه لما
دل الدليل وجوبها من كونه منعما فيجب شكر المنعم المستلزم ذلك وجوب
معرفته ليقوم المكلف بشكره على قدر التمكن مما يليق بكماله لم
يستلزم ذلك اكثر من معرفته بما تقدم فان التصديق لا يشترط
في تحققه معرفة المحكوم عليه وبه بحسب الحقيقة بل بوجه ما
خصوصا مع امتناع ذلك كما يجي بيانه فانا نحكم على شبح نراه
من بعيد بانه شاغل للحيز مع جهلنا بحقيقته فلا جرم لم يتيسر
في علم الكلام التجاوز الى اكثر من ذلك وعلم الكلام عرفه بعضهم
بانه علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى واحوال الممكنات من حيث
المبدا والمعاد على قانون الاسلام واحترز بتقييد على قانون الاسلام
عن الفلسفة الالهية فانها يبحث فيها عن ذات الله واحوال الممكنات
لا على قانون الاسلام بل على قواعد الحكما وقيل هو علم يبحث فيه عن
الاعراض الذاتية للموجود من حيث هو هو على قاعدة الاسلام
فموضوعه على الاول ذات الله وذات الممكنات وعلى الثاني الموجود
من حيث هو هو والثاني ان معرفة الله تعالى اعظم اصل من اصول الدين

واصول الدين عندنا هي التوحيد والعدل والنبوة والامامة فهي
اربعة حينئذ فتدخل في مباحث التوحيد بحث الذات والصفات
وفي مباحث العدل وجوب التكليف واللطف والثواب
والعقاب والمعاد وغيرها وفي بحث النبوة وجوب اعتقاد
احوال الشريعة واحوال العبادة وكيفياتها وغيره كذلك وفي الامامة
وجوب حفظ التكليف والشريعة في كل زمان وان شئت
قلت معرفة الله تعالى هي اصل الدين في الحقيقة لان ما عداها
كله من لوازمها وتوابعها فيكون هي اصل الدين ولذلك صار علم
الكلام اشرف العلوم لان كل ما كان موضوعه اشرف فهو اشرف
الا ترى ان علم الجوهر اشرف من علم الدباغة وصنعة النعال
وذلك ظاهر الثالث ان معرفة حقيقة ذاته المقدسة على ما
هي عليه غير مقدورة للانام وذلك لان العلم اما ضروري او
كسبي وكلاهما هنا منتفٍ اما الضروري فظاهر خصوصا
وقد وقع فيها النزاع والتشاجر ومع ذلك فان المعلوم ضرورة
اما بمجرد توجه العقل اليه او بادنى تنبيه وهما منتفيان هنا اذ

او بمشاركة حس ظاهر او باطن بتكرار او لا وذلك ايضا منتفٍ
هنا لكونه غير محسوس واما الثاني فلان كل كسبي لا بد له من كاسب
وهو من باب التصورات التعريف بالحد او الرسم وهما ايضا منتفيان
اما الحد فلان تامه يكون بالجنس والفصل القريبين المستلزمين
لتركب الماهية المستحيل ذلك على الذات المقدسة وكذا ناقصه
اذ لا بد فيه من الجنس ولا جنس له فلا حد له واما الرسم بقسميه
فلانه تعريف بالخارج وظاهر انه لا يفيد الاطلاع على الحقيقة
ولاجل هذا الامتناع صرح صاحب شريعتنا صلى الله عليه
واله بقوله يا من لا يعلم ما هو الا هو والكليم عليه السلام
لما ساله فرعون عن الذات بايراد ما في السؤال بقوله وما
رب العالمين اجاب بالصفات تنبيها له على استحالة ذلك
وانه غالط في قوله او مغالط فقال رب السموات والارض
وما بينهما ان كنتم موقنين فاستوخم الجواب ورجع الى التطاول
في جهله فقال الا تستمعون اساله عن الحقيقة فيجيبني بالصفات
فعاد الكليم الى جوابه بما هو اظهر دلالة على وجود الرب فقال

ربكم ورب ابائكم الاولين اي منشئكم وموجدكم فان ذلك
اظهر عندهم من كونه موجدا لجملة هذا العالم فان ذلك مفتقر
الى تحقيق انظار وتدقيق افكار فعاند ذلك الجاهل وراى
اصرار موسى عليه السلام على ذكر الصفات وهو يطلب الجواب
عن الذات فقال متهكما في جهله ومتهكما في قوله ان رسولكم
الذي ارسل اليكم لمجنون فاني اسأله عما هو وهو يجيبني عما يقع
جوابا لذي فابلغ عليه السلام في جوابه متبع للامر الالهي باللين
في خطابه رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون
ان حقيقته غير ممكنة المعلومية لان تجردها وبساطتها يمنعان
من امكان تحديدها الرابع ان المعلوم لنا في هذا المقام
من معرفة الذات ليس الا انها موجودة ومن الصفات ليس
الا السلوب ككونه ليس بجسم ولا عرض والاضافات ككونه قادرا
وعالما او الاضافات والسلب ككونه موجدا للعالم لا سواه ومع
ذلك فنحن نخشى ان نثبت له تعالى صفة حقيقية زائدة على ذاته
فان ذلك مناف لكماله والا لكان مفتقرا الى تلك الصفة بل

بل كمال الاخلاص له نفي الصفات عنه فمن وصف الله سبحانه
فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزأه تعالى
الله سبحانه [illegible] عن ذلك علوا كبيرا اقول ومن اراد
الارتقاء عن هذا المقام ينبغي ان يتحقق ان وراءه شيء هو اعلى
من هذا المرام فلا يقصر همته على ما ادركه ولا يشغل عقله
الذي ملكه بمعرفة الكثرة التي هي مادة العدم ولا يقف عند
زخارفها التي هي منزلة العدم بل ينقطع عن نفسه العلائق
البدنية ويزيل عن خاطره الموانع الدنيوية ويضعف حواسه
وقواه التي يدرك بها الامور الفانية ويكسر بالرياضة نفسه
الامارة التي تشير الى التخيلات الواهية اقول لما ذكر
معرفة الله تعالى والطريق اليها على قاعدة اهل البحث والنظر
الذين يبنون علومهم على استخراج النتائج من المقدمات مع
مراعاة شرائط الانتاج بطريق البرهان كما هو مذكور في
علم الميزان اراد ان يشير الى طريق الاولياء الذين بنوا علومهم
على الفيض الالهي والكشف الرباني لكن بعد مجاهدات نفسانية

وازالة عوايق بدنيه ونفسانيه وتوجه نحو طلب الكمال الذي
يسمى عندهم بالسلوك ولا شك ان التوجه الى شي حركة يفتقر
المتحرك فيها الى معرفة مبداها وشرائطها وازالة العوايق عنها
وما يلحقه في اثنائها وما يحصل له بعدها حتى يصل الى الغايه
المطلوبة بها واشار المصنف رحمه الله الى شي يسير من ذلك
اشارة تحتاج الى بسط فلنبسط ذلك مختصرا مما استفدناه
من كلامه وذلك يتم بفوايد الاولى في مبدا الحركه وشرائطها
وهو امور الاول الايمان وهو لغة التصديق وشرعا التصديق
بكل ما علم ضرورة مجي الرسول به وذلك مستلزم لمعرفة الله وصفاته
وافعاله والقران والاحكام ولهذا الاعتبار لا يقبل الزياده
والنقصان وقد يطلق على وجه الكمالية باضافة الاعمال
الصالحه فيقبل حينئذ الزيادة والنقصان وادنى مراتب الايمان
هو اللساني قالت الاعراب امنا قل لن تومنوا وبعده القلبي
على وجه التقليد الجازم لكن يمكن زواله وبعده الايمان بالغيب
المنبعث عن بصيرة في القلب يقتضي ثباته واعلى مراتب الايمان

الايمان اليقيني الا في ذكره الثاني الثبات وهو حالة جزم بوجود
كمال يقارن الايمان وبه وبها لم يحصل طمانينة النفس التي هي
شرط طلب الكمال فان المتزلزل في اعتقاد كماله لا يكون
طالبا له واذا لم يتحقق الطلب لم تتحقق العزم ولم يمكن السلوك
فان صاحب العزم بدون الثبات كالذي استهوته الشياطين
في الارض حيران بل لا يكون له عزم فانه ما لم يتوجه الى جهة
ولعدم تقلبه لم تقع الحركه ولو تحرك كانت حركته اضطرابيه
لا فايدة فيها وعلة الثبات تصفية الباطن بتحقيق المعتقد
ووجدان لذة الاصابة وصيرورتها ملكة باطنة لا تقبل
الزوال الثالث النيه وهي القصد وذلك واسطة بين العلم
والعمل لانه اذا لم يعلم علما ثابتا بترجيح امر لم يقصد فعله
لم تقع فيكون قصد مقصد معين مبدا للسير والسلوك
واذا كان المقصد حصول الكمال من الكامل المطلق ينبغي
اشتمال النية على طلب القربة الى الحق تعالى اذ هو الكامل
المطلق واذا كان كذلك كانت وحدها خيرا من العمل وحده

كما جاء في الخبر نية المؤمن خير من عمله فانها بمنزلة الروح و العمل
بمنزلة الجسد والاعمال بالنيات كما ان حياة الجسد بالروح الرابع
الصدق وهو مطابقة القول في نفس الامر والمراد هنا الصدق
في القول والفعل والنية والعزم والقيام الاحوال العارضة
له والصديق هو الذي صار صدقه في هذه الامور ملكة له ولا
يقع خلافه البتة لا في العين ولا في الاثر الخامس الانابة وهي
الرجوع الى الله تعالى والاقبال عليه ولا يتم ذلك الا بثلثة
امور باطني وهو دوام التوجه اليه بافكاره وعزايمه وقولي
وهو دوام ذكره وذكر انعمه وذكر مقربي حضرته وعملي
وهو المواظبة على الاعمال الصالحة والاحسان الى خلق الله تعالى
ودفع اسباب الضرر عنهم وبالجملة التزامه باحكام الشريعة
تقربا الى الله السادس الاخلاص وهو ان جميع ما يفعله السالك
ويقوله يكون تقربا الى الله وحده لا يشوبه شي من الاغراض
الدنيوية والاخروية الا انه الدين الخالص ومتى مزج معه
غرض دنيوي او اخروي ولو ثوابا او نجاة من العذاب فذلك

فذلك هو الشرك الخفي ولا شي اضر للطالب من الشرك الخفي فانه
مانع من السلوك فاذا زال سهل السلوك من اخلص لله اربعين
صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه الثانية ازالة
العوايق وقطع الموانع وذلك ما هو الاول التوبة وهي الرجوع
عن المعصية التي هي ترك الواجب وفعل الحرام سواء كانت قولية
او عملية او قلبية فكرية او خيالية والضابط ما كان صادرا
عن قدرة العبد واما ترك المندوب وفعل المكروه فذلك
مرتبة اخرى هي بالمعصومين انسب فان علو مقامهم يقتضي
ذلك واما السالك فتوبته عن التفاته الى غير الحق الذي هو
متصل فانه معصية عندهم لمنعه عن المقصد فلا توبة
حينئذ ثلثة عام للعبيد كلهم وهو الاول وخاص بالمعصومين
وهو الثاني واخص من الخاص وهو الثالث واما توبة نبينا
صلى الله عليه واله فمن الثالث ولذلك قال انه ليران على قلبي
واني لاستغفر الله في اليوم سبعين مرة ومن هذا القسم قيل
حسنات الابرار سيات المقربين الثاني الزهد واليه اشار

المصنف بقوله ولا يشغل عقله الذي ملكه الى الحرص والزاهد
هو الذي لا يرغب في مطلوب يفارقه عند موته وهو الحظوظ
الدنيوية كالمأكل والمشرب والملبس والمنكح والجاه والمال
والذكر الحسن والقرب من الملوك وغير ذلك من التكثرات
التي هي من ملزومات العدم ويكون ذلك منه لا للعجز والجهل
وغرض من الاغراض وذلك هو الزهد في المشهور وهو الذي
يترك متاع الدنيا لمتاع آخر يتأجله وفي الحقيقة هو الذي
لا يكون زهده المذكور للنجاة من النار والفوز بالجنة بل يكون
ذلك ملكة له تكبراً اعلى ما دون الحق وتقرباً الى رضاه وتصير
تلك الملكة صفة نفسانية تزجرها عن مشتهياتها وتروضها
بالامور الشاقة حتى تصير راسخة فيها كما قال ولي الله علي ابن
طالب عليه السلام وايم الله يميناً استثني فيها بمشيئة الله
لاروضن نفسي رياضة تهش بها الى القرص اذا قدرت
عليه مطعوماً وتقنع بالملح مأدوماً وقوله عليه السلام
ما للعلي ونعيم يفنى ولذة لا تبقى السالك الفقر وليس المراد

المراد به عدم المال بل عدم الرغبة في المقتنيات الدنيوية لا
للعجز عنها ولا للغفلة والبلاهة بل تكبراً وتنزهاً عنها
وبالجملة هو شعبة من الزهد المتقدم وغير بعيد ان يكون
قوله عليه السلام الفقر فخري وبه افتخر اشارة الى هذا المعنى
الرابع الرياضة والمراد بها منع النفس عن المطلوب من الحركات
المضطربة وجعلها بحيث يصير طاعتها لمولاها ملكة لها
ويراد بها هنا منع النفس الحيوانية عن مطاوعة الشهوة
والغضب وما يتعلق بهما ومنع النفس الناطقة عن متابعة
القوى الحيوانية من رذائل الاخلاق والاعمال كالحرص على
جمع المال واقتناء الجاه وتوابعهما من الحيلة والمكر والخديعة
والغيلة والغضب والحقد والحسد والفجور والانهماك في
الشرور وغيرهما وجعل طاعة النفس للعقل العملي ملكة على
وجه يوصلها الى كمالها الممكن ثم اعلم ان النفس اذا تابعت القوة
الشهوية سميت بهيمية واذا تابعت القوة الغضبية سميت سبعية
واذا جعلت رذائل الاخلاق ملكة لها سميت شيطانية وسمي

الله تعالى هذه الجملة في التنزيل نفسًا امارة اي امارة بالسوء
ان كانت رذايلها ثابتة وان لم تكن ثابتة بل يكون مايلة الى
الشر تارة والى الخير اخرى وتندم على الشر وتلوم عليه سماها
لوامة وان كانت منقادة للعقل العملي سماها مطمئنة والمعنى
على هذه المتابعات هو قطع العلايق البدنية كما قال بعضهم نظمًا
اذا شيت ان تحيا فمت عن علايق من الحس حسًّا ثم عن مدركاتها
وقابل بعين النفس مراة عقلها فتلك حياة النفس بعد مماتها
وازالة الموانع الدنيوية عن خاطره والمعين على ذلك ايضًا هو
اضعاف قواه الشهوانية والغضبية باضعاف حواسه بتقليل
الاغذية والشوق فيها فان لذلك اثرًا عظيمًا في حصول الكمال
والشاغل بخدمة حضرة ذي الجلال كما قال فيثاغورس عودوا
انفسكم الشي اللطيف فانه اقل لاحتياجكم واشبه بكم بالمبداء
الاول فانه غير محتاج ثم الغرض من الرياضة امور ثلثة اولها
ازالة الموانع عن الوصول الى الحق وهي الشواغل الظاهرة والباطنة
وثانيها جعل النفس الحيوانية مطاوعة للعقل العملي الباعث على

على طلب الكمال وثالثها جعل النفس مستعدة لقبول فيض
الحق لتصل الى كمالها الممكن لها الخامس المحاسبة وهي ان ينسب
السالك طاعاته الى معاصيه ليعلم ايها اكثر فان فضلت طاعاته
نسب قدر الفاضل الى نعم الله عليه التي هي وجوده والحكم
المودعة في خلقته والفوايد التي اظهرها الله في قواه ودقايق
الصنع التي اوجدها في نفسه التي هي تدرك العلوم والمعقولات
فاذا نسب فضل طاعته الى هذه النعم التي لا تحصى كما قال
سبحانه وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ووازنها وقف
على تقصيره وتحققه وان تساوت طاعته معاصيه تحقق
انه ما قام بشي من وظايف العبودية وكان تقصيره اظهر
له وان فضلت معاصيه فويل له ثم ويل له فاذا عمل السالك ذلك
مع نفسه لم يصدر منه غير الطاعة وعد نفسه مقصرًا دايمًا
فاذا لم يفعل ذلك وقع ذلك في العذاب الابدي والخسران
السرمدي ويتبع المحاسبة المذكورة المراقبة وهي ان يحفظ باطنه
وظاهره لئلا يصدر عنه شي يبطل حسناته التي عملها وذلك

ان باله حظ احوال نفسه دايمًا لئلا يقدم على معصية تشغله
عن سلوك طريق الحق السادس التقوى وهي اجتناب المعاصي
حذرًا من سخط الله والبعد عنه كما يجتنب طالب الصحة كل
ما يضر ويزيد به مرضه ليتمكن من العلاج كذلك السالك
يجتنب كل مناف للكمال وكل مانع من الوصول اليه لئلا يشغله
عن سلوك طريق الحق وفي الحقيقة ترك التقوى من ثلثة
احدها الخوف وثانيها التجافي عن المعاصي وثالثها طلب
القرب من الرب تعالى قال ـــــــ وتوجه همته بكليتها
الى العالم القدس وتقصر امنيته على نيل محل الروح والانس وينال
بالخضوع والابتهال من حضرة ذي الجود والافضال ان تفتح
على قلبه باب خزانة رحمته وتنور بنور الهداية الذي وعده
بعد مجاهدته ليشاهد الاسرار الملكوتية والايات الجبروتية وتكشف
في باطنه الحقايق الغيبية والدقايق الفيضية اقول ـــــــ
هذا اشارة الى ما يلحق السالك في اثناء حركته وبعدها وتخرج ترد
ذلك متهيئين للفوايد التي وعدنا بها فنقول الثالثة فيما يلحق

فيما يلحق السالك في سلوكه وهي امور الاول الخلوة وهو عزلة
السالك عن جميع الموانع المتقدمة فيختار موضعًا لم يكن فيه
شاغل له من المحسوسات الظاهرة والباطنة ويجعل القوى
الحيوانية مرتاضة لئلا تجذب النفس الى ملايماتها ويعرض
بالكلية عن الافكار المجازية التي ترجع غايتها الى مصالح
المعاش والمعاد ومصالح المعاش هي الامور الفانية والمعاد
هي امور ترجع غاياتها الى اللذات الباقية اما السالك فيجب عليه
بعد ازالة الموانع الظاهرة والباطنة اخلاء باطنه عن الاشغال
بما سوى الحق وان يقبل بهمته وجوامع نيته الى الحق مترصدًا
للسوانح الغيبية ومترقبًا للواردات الحقيقية ليحصل له
مضمون ما وعد بعد مجاهدته والذين جاهدوا فينا
لنهدينهم سبلنا ويسمى ذلك تفكرًا الثاني التفكر المشار
اليه وهو سير باطن الانسان من المبادي الى المقاصد
وكذا عرف معنى التفكر في اصطلاح العلماء وهي الحركة
من المطالب الى المبادي ثم الرجوع من المبادي الى المطالب

ولا يمكن لاحد ان يصل من مرتبة النقصان الى الكمال الا
بالسير ولذلك كان النظر اول الواجبات وجاء الحث عليه
في التنزيل والحديث ومبادي السير التي منها ابتدا الحركة
هي الافاق والانفس والسير هو الاستدلال من اياتهما
وهي الحكم المودعة في كل ذرة من ذرات هذين الكونين
الدال على عظمة المبدع وكماله ويظهر ذلك مفصلا لمن
نظر في تشريح العالمين الافاقي والانفسي والفلكي والعنصري
قال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق ثم يستشهد من حضرة جلاله على كل ما سواه
من مبدعاته كما قال اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد
الثالث الخوف والحزن قال العلما الحزن على ما فات والخوف
على ما لم يات فالحزن تألم الباطن بسبب وقوع مكروه يتعذر
دفعه او فوات فرصة او امر مرغوب فيه يتعذر تلافيه
والخوف تألم بسبب وقوع مكروه يمكن حصول اسبابه
او توقع فوات مرغوب يتعذر تلافيه ولا يخلوان من

من فايدة في باب السلوك فان الحزن اذا كان بسبب ارتكاب
المعاصي او فوات مدة عاطلة عن العبادة او عن ترك السير بالطريق
الى الكمال صار باعثا على تصميم العزم على التوبة والخوف ان كان
سببه ارتكاب المعاصي فيه ونقصانه وعدم وصوله الى درجة
الابرار صار موجبا لاجتهاده في اكتساب الخيرات ومبادرته
الى السلوك في طريق الكمال ذلك الذي يخوف الله به عباده هذا
في حال السير والسلوك واما اهل الكمال فهم مبرؤون من الحزن
والخوف الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الرابع
الرجا كل متوقع حصول مطلوب له مستقبلا وظن وجود
اسبابه حصل له فرح مقارن لتصور حصوله فسمي ذلك
الفرح رجاء وان تيقن حصول الاسباب فيكون المتوقع واجبا
فيكون الفرح انتظارا ولا جرم يكون الفرح اقوى واذا خلا
من الظن واليقين يسمى تمنيا وان كان عدم حصول الاسباب
معلوما يسمى غرورا وحماقة والرجا ايضا لا يخلو من فايدة
فانه يبعث على الترقي في درجات الكمال وسرعة السير في

الطريق الخامس الصبر وهو لغة حبس النفس من الجزع
من المكروه والجزع منه وانما يكون ذلك بمنع باطنه من الاضطراب
واعضائه من الحركات غير المعتادة وهو على انواع ثلثة
الاول صبر العوام وهو حبس على وجه التجلد واظهار
الثبات في التحمل ليكون حاله عند الغير مرضية الثاني
صبر الزهاد والعباد لتوقع ثواب الاخرة الثالث صبر
العارفين على جهة الالتذاذ به فان لبعضهم التذاذ بالمكروه
لتصوران معبودهم خصهم بذلك وصاروا ملحوظين بعين
عنايته وبشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا
انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة
واولئك هم المهتدون السادس الشكر وهو لغة الثناء على
المنعم ليوازي نعمه واذا كان معظم النعم من الله فخير ما اشتغل
العبد به هو الشكر وهو يتم بثلاثة اشيا الاول معرفة نعمه
والثاني الفرح بما يصل اليه منها والثالث الاجتهاد في تحصيل
رضا المنعم بقدر الاستطاعة وانما يكون ذلك بمحبته في باطنه

باطنه وثنائه وتعظيمه على وجه يليق بكبريائه واجتهاده عما
ينبغي من المكافاة لخدمته واعترافه بالعجز الرابعة فيما يقارن
السالك وهو امور الاول الارادة وهي مشروطة بثلثة اشيا
الشعور بالمراد والشعور بالكمال الذي يحصل به وعينيه
للمراد فان كان المراد من الامور التي لمكن حصولها من السالك
وانضمت القدرة الى الارادة حصل المراد فان كان الامور
الوجودية الغائبة بنسبتها فبسببها وصل الى المراد وان كان
في وصوله توقف اقتضت الارادة حالة في المريد يسمى شوقا
ثم الارادة انما تكون مقارنة للسلوك باعتبار ومتقدمة لها باعتبار
اخر فان طلب الكمال نوع من الارادة واذا انقطعت الارادة
بسبب الوصول او العلم بامتناعه انقطع السلوك والارادة
المقارنة للسلوك تختص باهل النقصان واما اهل الكمال
فارادتهم عين المراد ومن وصل في السلوك الى درجة الرضا
انتفت ارادته ومن هنا قال بعضهم لو قيل لي ما تريد قلت
اريد ان لا اريد الثاني الشوق وهو حالة يلزم من فرط

الارادة ممزوجة بالم الفراق وفي حال السلوك بعد اشتداد
الارادة يصير ضروريا ويجوز حصوله قبل السلوك اذا حصل
الشعور بكمال المطلوب وانضمت اليه القدرة وتقتضي الصبر
على المفارقة والسالك كلما امعن في الترقي ازداد شوقه وقل
صبره الى ان يصل الى مطلوبه فيحصل له اللذة بنيل الكمال
عن شايبة الالم فينتفي الشوق الثالث المحبة وهي الابتهاج
بحصول كمال او تخيل وصول كمال مظنون او محقق ثابت
في المشعور به بوجه لتحرزهي ميل النفس الى ما المشعور
به من كمال او لذة ولما كانت اللذة ادراك الملايم اعني نيل
الكمال لم تخل المحبة من لذة او تخيل لذة وهي قابلة للشدة والضعف
واول مراتبها الارادة فانها محبة ايضا ثم يقارنها الشوق
ومع الوصول التام الذي تنتفي عنده الارادة والشوق
تزداد المحبة ومادام انها تقارن طلب اثرنا في كانت تامة
ثم المحبة التي في نوع الانسان سببها امور ثلثة الاول اللذة
وهي اما جسمانية او وهمية او حقيقية الثاني الشفقة وهي اما

اما مجازية فهي الامور التي ستعرض نقصها او حقيقية لما
يدوم نفعها الثالث مشاكلة الجوهر اما عامة كما تكون بين
شخصين متقاربين طبعا او خلقا او شمايل او فعلا واما
خاصة تختص باهل الحق وهي محبة طلب الكمال الرابع
المعرفة بالله والمراد بها اعلى مراتبها فان لها مراتب
كثيرة ومثل مراتبها كمثل النار في معرفتها فان ادناها
من ليسمع ان في الوجود شيا يعدم كلما يلقيه اليه غير ذلك
من خواصه ونظير ذلك معرفة الله تعالى معرفة المقلدين
لاهل العلم واعلى منها معرفة من وصل اليه دخان النار وعلم
انه لا بد له من موثر ونظيره في معرفة الله تعالى معرفة اهل
النظر الحاكمين بالبراهين على وجود صانع استدلالا بوجود
اثاره على وجوده واعلى منها من احس مما ثر من حرارة
النار بسبب مجاورتها واستنفع بذلك الاثر ونظير ذلك
في معرفة الله مرتبة من امن بالله بالغيب من المومنين
وعرفوا الصانع من وراء حجاب وابتهجوا به واعلى منها



مرتبة من شاهد النار بتوسط نورها فشاهد الوجودات
ونظير هذه المرتبة في المعرفة مرتبة العارفين فان لهم المعرفة
الحقيقية ولهم ايضا مراتب ويسمون اهل اليقين ومنهم جماعة
لا ينفك عنهم المعرفة وهم اهل الحضور وهو نهاية المعرفة
الذي تنتهي فيها المعارف نظير من يحترق بالنار الخامس
اليقين وهو اعتقاد جازم مطابق ثابت لا يمكن زواله
وهو مولف من علمين علم بشي وعلم بان خلافه محال وله
مراتب وجاء في التنزيل علم اليقين وعين اليقين وحق
اليقين ومثاله كما في النار فمن شاهد عين النار بتوسط
نورها بمنزلة علم اليقين بها ومعاينة جرم النار المقتضية
لتنور كلما قابل للنور بمنزلة عين اليقين وتاثير النار في
كل ما يليه فيها حتى تنتفي هويته ويبقى صرف النار بمنزلة حق
اليقين ولما كان نهاية الوصول انتفا الهوية كانت دونها
من البعد والقرب والدخول فيها المقتضي لانتفا آثار
المراتب الثلثة المذكورة السادس السكوت وهو قسمان

قسمان احدهما من خواص الناقصين وهو مقدمة السلوك
الذي يخلو صاحبه من المطلوب والكمال ويسمى غفلة وثانيهما
بعد السلوك وهو من خواص الكاملين لحصوله عند الوصول
الى المطلوب ويسمى اطمئنانا الذين امنوا وتطمئن قلوبهم بذكر
الله والحادين هذين السكونين يسمى الحركة والسير والسلوك
والحركة من لوازم المعرفة المفارقة للوصول ولهذا قيل لو تحرك
العارف هلك ولو سكن المحب هلك وقيل ايضا ابلغ من ذلك
لو نطق العارف هلك ولو سكت المحب هلك الخامسة في
الاحوال السانحة للسالك بعد وصوله وهي امور اولها التوكل
وهو لغة تفويض الانسان امره الى غيره والمراد به هنا ان
العبد اذا عرض له امرا او صدر عنه شي اذا تيقن ان الله
اعلم منه واقدر فوض ذلك الشي اليه ليدبره بحسب تقديره
ويفرح بما قدره ويرضى به ومن يتوكل على الله فهو حسبه
ان الله بالغ امره وانما يحصل الرضا والفرح بما يفعله
الله معه اذا تامل في احواله الماضية فانه اخرجه من العدم

الى الوجود واودع في خلقته من الحكم ما لو صرف عمره في
معرفته لم يمكن معرفة جزء من الف جزء منها ودبر اموره
احسن التدبير داخله وخارجه حتى اوصلها الى غاية
الكمال الممكن من غير سؤال فيقيس حينئذ احواله المستقبلة
على الماضية فانها لا تختلف فاذا تامل ذلك اعتمد على الله وترك
الاضطراب وليس التوكل هو ترك التصرف في الامور بالكلية
ويقول فوضت اموري الى الله بل التوكل هو ان يتيقن
ان ما عدا الله من الله لكن بعضها يتوقف على شروط
واسباب فان قدرته وارادته تعالى لا يتعلقان بكل شيء
بل ببعض الاشياء فما تعلقت قدرته وارادته به هو الذي
قارنه سببه وشروطه وما لم يتعلق لم يقارناه فيكون
الوجود والقدرة والارادة من جملة الاسباب والشروط
الثاني الرضى هو ثمرة المحبة ومقتض لترك الانكار
ظاهرا او باطنا اعتقادا او قولا وعملا ومطلوب اهل
الحقيقة هو ان يرضوا عن الله وانما يحصل لهم ذلك اذا لم

يختلف عندهم شيء من الاحوال المتقابلة كالموت والحيوة
والبقاء والفناء والصحة والمرض والسعادة والشقاوة والغنى
والفقر لا يخالف شيء من ذلك طباعهم ولا يترجح شيء منها
على الآخر عندهم لانهم عرفوا ان الجميع من الله وترسخت
محبته في طباعهم فلا يطلبون على ارادته مزيدا البتة فيرضون
بالحاضر كيف كان واذا تحقق علم ان رضا الله من العبد انما
يحصل اذا حصل رضى العبد من الله رضي الله عنهم ورضوا
عنه وصاحب مرتبة الرضا لم يزل مسترجيا لانه لم يوجد
منه ارادة ولا اريد لتشاوبها عنه الثالث التسليم وا
لمراد منه ان يسلم كل امر كان ينسبه الى نفسه الى البارى
تعالى وهذه المرتبة اعلى من مرتبة التوكل فان التوكل تفويض
الامر اليه من غير قطع تعلقه به بمنزلة من وكل غيره في
امر من الامور فانه يحصل لنفسه تعلقا به والتسليم هو
قطع هذا التعلق واعلى ايضا من مرتبة الرضا فان الراضي
هو ان يكون ما يفعله الله تعالى موافقا لطبعه وفي مرتبة

التسليم تسليم الطبع وموافقته ومخالفته اليه تعالى لانه ليس
له حتى يكون له موافقة ومخالفة لقوله لا يجدوا في انفسهم
حرجًا مما قضيت هو مرتبة الرضى وقوله ويسلموا تسليمًا
مرتبة اعلى منها واذا نظر السالك نظر تحقيق لم يجعل نفسه
في مرتبة الرضا ولا مرتبة التسليم لانه مهما يجعل نفسه بازاء
الحق يجعله لها راضيا ومسلمًا وذلك ينتفي عند التوحيد الرابع
التوحيد وهو القول بالوحدة وفعل الوحدة والاول هو شرط
الايمان الذي هو مبدأ المعرفة اعني التصديق بانه تعالى
واحد اعني الله اله واحد والثاني هو كمال المعرفة الحاصل
بعد الايقان وذلك هو ان يتيقن انه ليس في الوجود الا الله
وفيضه وليس لفيضه وجود بانفراده فينقطع نظره عن
الكثرة ويجعل الجمع واحدًا ولا يتيقن الا واحدًا فيكون قد
جعل الكثرة وحدة في سره وصار من مرتبة وحدة لا شريك
له في وجوده الوهية الى مرتبة وحدة لا شريك له في وجود
وفي هذه المرتبة صار جميع ما سواه تعالى حجابًا له وصار نظر

نظر السالك الى غير الله شركًا مطلقًا ولسان حاله يقول
اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفًا
مسلمًا وما انا من المشركين الخامس الاتحاد وهو كون
الشيء واحدًا في نفسه والتوحيد جعل الشيء واحدًا واشار
الى الاول في التنزيل ولا تجعل مع الله الهًا آخر والى الثاني
بقوله ولا تدع مع الله الهًا آخر والاتحاد ابلغ من التوحيد
فان في التوحيد شائبة التكليف ليس في الاتحاد فاذا انمحى
وحدة المطلق في الضمير حتى لا يلتفت الى الكثرة بوجه من
الوجوه فقد وصل الى مرتبة التوحيد وليس المراد من الاتحاد
ما توهمه جماعة قاصروا النظر وهو ان يتحد العبد بالله
تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا بل هو ان لا ينظر الا اليه من
غير ان يتكلف ويقول كل ما عداه قائم به فيكون الكل واحدًا
بل من حيث انه اذا صار بصيرًا بنور تجليه لا ينظر الا ذاته
تعالى لا الرائي ولا المرئي به قالوا ومن هذا قول من قال
انا الحق ومن قال سبحاني ما اعظم شاني لم يدع الالهية بل ادعى

نفي انيته بسبب آنيه عينه السادس الوحدة والواحدة
التي ابلغ من الاتحاد فان الاتحاد صيرورة الشيئين واحدا
وفيه شمة من كثرة ليست في الوحدة وفي هذا المقام يعدم كل
شيء من الكلام والذكر والحركة والسير والسلوك والطلب
والطالب والمطلوب اذا بلغ الكلام الى الله فاسكتوا ولم يبق
بعد ذلك الا مرتبة الفنا في التوحيد كل شيء هالك الا وجهه
لا يكون في الوحدة شيء من الامور المذكورة ولا غيرها واليه
يرجع الامر كله قال ـــــ الا ان ذلك قبا لم يحط على قد
كل ذي قد ونتايج لم يعلم مقدماتها جهد كل ذي جد بل ذلك
فضل الله يؤتيه من يشا جعلنا الله واياكم من السالكين لطريقه
المتحققين لتوفيقه المستعدين لالهام تحقيقه المستبصرين
بتجلي هدايته وتدقيقه اقول ـــــ لما ذكر كيفية المجاهدات
في السير المسمى بالسلوك طلبا لاقتناص الواردات والوصول
الى الكمالات قال ان ذلك قبا لم يحط على قد كل ذي قد ا
ستعار لذلك المقام والتحلي بتلك الاوصاف والتخلي عن تلك

تلك العلايق لفظ القبا ورشح تلك الاستعارة بقوله
لم يحط على قد كل ذي قد ونتايج اي واردات وعلوم
فيضيه لم يعلم مقدماتها اي بتلك المجاهدات وازالة تلك
العلايق وسحبه تلك العوايق كل ذي جد واجتهاد بل
ذلك فضل الله ومنحه من الجناب القدسي يفيضه على
من استعد لذلك الفيض بحكم من استعد استحق لكن
ذلك الاستعداد يحصل في الاغلب الا مع مجاهدات عظيمة
يتعارض فيها الهامات الهيه وخواطر شيطانيه اتباع
الاول خطر والخلاص من الثانيه عسير وينجو الذين
سبقت لهم من الله الحسنى فلا جرم كان تحصيل العلم بهذا
الطريق اعز من الكبريت الاحمر وحيث الحال كذلك
فنسال الله ان يجعلنا من السالكين لطريقه اي الطريق
الذي امر به انبيايه واولياءه المتحققين بالقيام باوامره
والانتهاء عن زواجره لتوفيقه وهو جعل الاسباب متوافقة
في حصول مسبباتها بان تحصل شرايطها وتنتفي موانعها

قوله والمستعدين الاستعداد هو التهيؤ لحصول الاثر والالهام القا معنى في الروع بطريق الفيض والتحقيق هو جعل الشي حقا والتجلي هو الظهور والانكشاف والهداية وجدان ما يوصل الى المطلوب والتدقيق هو امعان النظر في الشي طلبا لتحقيقه ومقصود الفصل ظاهر

قال الفصل الثاني في العدل اقول

هذا هو الاصل الثاني من اصول الدين والمراد به اي العدل هو تنزيه ذات الله تعالى عن فعل القبيح والاخلال بالواجب ثم ان المتكلمين اطلقوا اسم باب العدل على ذلك وعلى كل ما يتفرع عليه من مباحث التكليف واللطف والاعواض والثواب والعقاب وغير ذلك وعلى مسئلة تقسيم الافعال الى اقسامه الخمسة كما يجي لابتناء الحكم بكونه لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب على معرفة الفعل الحسن والقبيح اذ التصديق مسبوق بتصور الاطراف قال تقسيم كل فعل اما ان ينفر العقل منه اوّلا والاول قبيح والثاني حسن والحسن

والحسن اما ان ينفر العقل من تركه اوّلا والاول واجب ولذلك يذم العقلا فاعل القبيح وتارك الواجب اقول

الفعل عرفه الحكما بانه مبدا التغير في اخر والمعتزلة بانه ما وجد بعد ان كان مقدورا وبعض العلما بانه صرف الشي من الامكان الى الوجوب والاكثر على انه ضروري التصور فلا يفتقر الى تعريف وهو ينقسم باعتبارات متعدده اورد المصنف منها ما يتعلق بغرضه في هذا الباب ولذلك لم يات باقسامه كلها بالفعل اذا عرفت هذا فنقول الفعل اما ان يكون له صفة تزيد على حدوثه يكون مبداء للحسن او القبح اوّلا والثاني كحركة النايم والساهي والاول اما حسن وهو ما للقادر عليه العالم به ان يفعله او ما لم يكن على صفة موثره في استحقاق الذم واما قبيح وهو بخلافه في التفسير من اي ما ليس للقادر عليه العالم به ان يفعله او ما كان على صفة موثره في استحقاق الذم والحسن اما ان ينفر العقل من تركه اوّلا والاول واجب والثاني اما ان

يكون يترجح فعله وهو المندوب او يترجح تركه وهو المكروه
او يتساويا وهو المباح فاقسام الفعل حينئذ خمسة واجب
ومندوب ومكروه ومباح وقبيح قوله ولذلك تذم العقلاء
الى آخره يريد بيان كون الواجب ينفر العقل من تركه
والقبيح ينفر العقل من فعله فان العقلاء يذمون تارك
الواجب وفاعل القبيح فلولا نفرة العقل من ذلك لما توجه
الذم عليهما لكن احدهما في جانب الترك والآخر في جانب
الفعل قال اصل انكرت المجبرة والغلاة صفة
الحسن والقبح والوجوب العقلية ولاهل العدل عليها ادلة
والاولى اثباتها بالضرورة لان الاستدلال لا بد من انتهائه
اليها اقول لما ذكر ان الفعل ينقسم الى الحسن والقبيح
والحسن ينقسم الى الواجب وغيره شرع في بيان الحكم فيهما
واعلم ان الحسن والقبح قد يكونان شرعيين وهو ظاهر
لا خلاف فيه وقد يكونان عقليين ثم العقليان يقالان على
ثلثة معان الاول الحسن ما كان صفة كمال كقولنا العلم

العلم حسن والقبيح ما كان صفة نقص كقولنا الجهل قبيح
الثاني الحسن ما كان ملايما للطبع كالحلو من الطعام والقبيح
ما كان منافيا كالمر منها ولا خلاف في كون هذين عقليين
الثالث الحسن ما يستحق على فعله المدح عاجلاً والثواب
آجلاً والقبيح ما يستحق على فعله الذم عاجلاً والعقاب
آجلاً واختلف في هذا فقالت المجبرة هو شرعي ايضا
وقالت الغلاة سفه والعدلية وهم المعتزلة والامامية هو
عقلي لكن عند العدلية عقلي بالعقل النظري وعند الغلاة سفه
بالعقل العملي قول المصنف انكرت المجبرة والغلاة سفه اراد
ان المجبرة انكرت ذلك مطلقا والغلاة سفه بالعقل النظري
والمراد بالنظري ما كان متعلقه ليس للقدرة الانسانية
فيه تصرف وبالعملي ما كان للقدرة الانسانية فيه تصرف
ويتم به نظام النوع اذا عرفت ذلك فاعلم ان لاهل العدل
على مطلوبهم ادلة تبتني عليها انهما لو كانا شرعيين لما حكم
بهما من لا يقول بالشرع كالبراهمة واللازم كالملزوم في البطلان

اما الملازمة فظاهرة فان البراهمة يحكمون بالحسن والقبح
بالمعنى المذكور واما بطلان اللازم فلانتفاء المعلول بانتفاء
العلة ومنها انهما لو انتفيا عقلا انتفيا شرعا واللازم باطل
اجماعا فكذا الملزوم واما الملازمة فلانه اذا لم يحكم العقل
بقبح الكاذب مثلا لم يحكم بقبحه من الشارع فيكون جائزا
منه حينئذ فاذا اخبرنا بحسن شيء او بقبحه لم نجزم بذلك
لجواز كذبه في اخباره ومنها انه لولا ذلك لكان يجوز العكس
بان يصير الحسن قبيحا بحكم الشارع والقبيح حسنا بحكمه
فيثيب الكافر ويعاقب المؤمن واللازم كالملزوم في البطلان
والملازمة ظاهرة اذ الغرض ان العقل لا يحسن ولا يقبح
لذاته ولا لصفة تقوم به حينئذ بل لمجرد الامر فكان يجوز
العكس وبطلانه ظاهر ضرورة قال المصنف والاول
اثباتها بالضرورة وهو طريقة ابي الحسن البصري فانا
نعلم ضرورة حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
وقبح تكليف الكتابة من لا يد له والمشي من لا رجل له كما يعلم

نعلم كون الكواكب في السماء وان السماء فوقنا والارض تحتنا
وان المد والجزر في البصرة دون بغداد وانما كان الاولى اثبات
ذلك بالضرورة لان الاستدلال ما لم ينته الى مقدمات
ضرورية يلزم التسلسل او الدور الباطلان فكان الاعتماد
على الضرورة اولى والضمير في عليها واثباتها راجع الى الحسن
والقبح والوجوب قال وسبب الاشتباه في الحكم
اشتباه ما يتوقف عليه الحكم من تصورات معاني الالفاظ
من المحكوم به والمحكوم عليه ولا ينافي ذلك ضرورية الحكم
لان الضروري هو الذي اذا حصل تصور الطرفين حصل
الحكم من غير حاجة الى واسطة لاجل الحكم لا لاجل التصورات
ومحل النزاع كذلك فان من تصور حقيقة الحسن والواجب
والقبيح حكم بفطرة العقل بمنع ترك الاول وفعل الثاني
من غير توقف على امر اخر اقول هذا جواب سؤال
يرد على قوله والاول اثباتها بالضرورة تقرير السؤال
ان المعلوم ضرورة لا يختلف فيه ولا يقع فيه اشتباه ولا شك

والحكم هنا بخلاف ذلك فيهما فان الخلاف فيه واقع والاشتباه
والشك ظاهر فانا نتشكك في هذا الحكم ولا نتشكك في كون
الواحد نصف الاثنين مع دعواكم استواء الحكمين في الضرورة
والجواب ان المراد بالحكم الضروري هو الذي اذا تصورنا
طرفيه جزم الذهن بثبوت المحكوم به للمحكوم عليه سواء
كان تصور للطرفين ضروريا كقولنا الواحد نصف الاثنين
او كسبيا كقولنا العدد اما اول او مركب فجاز حينئذ توقف
الحكم الضروري على كسب او تنبيه او غير ذلك فسبب
الخلاف والاشتباه هنا جاز ان يكون ناشيا من تصور
الاطراف بسبب عدم التفطن لمعنى كل واحد من المحكوم
به وعليه والواقع كذلك فان معنى الحسن والقبح غير بين
بنفسه بل يفتقر الى الكشف والايضاح بان يقال معنى
الحسن ما لا يشتمل على صفة موثرة في استحقاق الذم
والقبيح ما يشتمل على صفة موثرة في استحقاق الذم
فالعالم بذلك المتصور له يحكم ضرورة بان الاول لا ينفر

ينفر العقل منه والثاني ما ينفر العقل منه وذلك هو
المطلوب قال اصل واجب الوجود قادر عالم
بتفاصيل القبائح وترك الواجبات ومستغن عن فعل
القبائح وترك الواجبات لما تقدم من الاصول وكل من
كان كذلك يستحيل عليه فعل القبيح وترك الواجب
بالضرورة ينتج ان الواجب تعالى لا يفعل القبيح ولا
يخل بالواجب اقول هذا الاصل هو المقصود
بالذات من فصل العدل وعليه يبنى باقي الفروع الذي
تقدم ذكرها واتفق المعتزلة والامامية على امتناع فعل
القبيح عليه تعالى وترك الواجب وخالف الاشاعرة
في ذلك بجواز صدور كل من الافعال التي يقبحها
المعتزلة عنه تعالى بناء على ما تقدم من نفي الحسن والقبح
عقلا وان كان الحاكم بذلك هو الشرع وهو تعالى
الحاكم على غيره ليس لغيره حكم عليه بل هو احكم الحاكمين
وقد عرفت بطلان مبنى مقالتهم ولم نقل ان غيره

بحكم عليه بل نقول ان حكمته تقتضي ترك القبيح وفعل
الواجب ولا ينافي ذلك كونه احكم الحاكمين بل هو دليل
على حقيقته اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف استدل
على المطلوب ببرهان من الشكل الاول وتقريره الواجب
تعالى قادر عالم بكل القبايح وترك الواجبات ومستغن
عن كلها وكل من كان كذلك استحال عليه فعل القبيح
وترك الواجبات ينتج انه لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب
اما الصغرى فقد اشتملت على مدعيات ثلثة الاول
كونه قادرا على كل المقدورات التي من جملتها القبايح
وترك الواجبات الثاني كونه عالما بكل المعلومات التي
من جملتها تلك ايضا ان الثالث كونه غنيا في ذاته
وصفاته عن كل ما عداه اللازم ذلك من وجوب وجوده
ومن جملة ذلك فعل القبايح وترك الواجبات وقد تقدم
البرهان على هذه كلها فلا وجه لاعادته واما الكبرى
فضرورية فانا نعلم ضرورة ان القادر على القبيح العالم

العالم بقبحه المستغني عنه لا يفعله اذا كان حكيما وهو
تعالى حكيم فيكون تعالى كذلك وهو المطلوب قال
اصل الافعال التي توجد من عبيده هم موجدوها
بالاختيار لانها تحصل بحسب دواعيهم وعند الفلاسفة
هم موجدوها بالايجاب وعند المجبرة اوجدها الله
فيهم اذ لا موثر عندهم الا الله واحتج ابو الحسين على
الاول بالضرورة وليس ببعيد اقول اختلف
الناس في الافعال التي تحصل عند قصودنا ودواعينا
وتنتفي عند صوارفنا هل هي صادرة عن قدرتنا
او عن قدرة الله تعالى فذهب جهم ابن صفوان الى
الثاني وتابعه على ذلك جماعة المجبرة فعندهم انه ليس
لاحد مع الله تعالى فعل لا احداثا ولا كسبا وذهب
المعتزلة والامامية والفلاسفة الى الاول ثم اختلفوا
فقال الفلاسفة هي صادرة منا على الايجاب لان الارادة
المنضمة الى القدرة توجب الفعل ويستحيل معها الترك

ولان الممكن مالم يجب لم يقع كما تقرر من قبل وقال
والاماميه بالاختيار ولا ينافي ذلك الوجوب مع انضمام
الارادة اذ المراد بالاختيار نظرا الى القدرة المستقله
واحتج ابو الحسين البصري على هذا القول بالضرورة
وليس ببعيد فان كل عاقل يعلم ذلك ويحكم به بل كل
ذي حس حتى البهايم فانها تهرب من الانسان عند
استشعار اذاه ولا تهرب من النخلة والجدار وليس ذلك
الا لما تقرر في وهمها صدور الفعل من الانسان دون
الجماد وذكر ابو الحسين على سبيل التنبيه وجهين الاول
ان هذه الافعال واقعة بحسب قصودنا ودواعينا
ومنتفيه بحسب كراهتنا وصوارفنا ولا نعني بالفاعل
الا من وقع الفعل منه بحسب قصده ودواعيه وانتفى
بحسب كراهته وصارفه الثاني انه قد تقدم حكم
العقل ضرورة بحسن المدح على الاحسان وحسن الذم
على الاساءة وذلك متوقف على كون المحسن والمسيء فاعلين

فاعلين فلو لم يكن العالم بنا عليهما ضروريا لزم ضرورة
الفرع مع عدم ضرورية الاصل وهو محال اقول
وان استدللنا عليه قلنا ان وجد شي من القبايح في العالم
فالعبيد موجدوا افعالهم والملزوم ثابت باعتراف الخصم
فكذا اللازم بيان الملازمه انا بينا ان القبيح محال على
الواجب فيكون فاعله غيره واذا كان فاعل القبيح غيره
فكذا الحسن لانا نعلم بالضرورة ان فاعل القبيح هو فاعل
الحسن فان الذي كذب هو الذي صدق اقول
اختلف اهل العدل في العلم باستناد افعالنا الينا هل
هو ضروري او كسبي قال ابو الحسين بالاول وباقي
المشايخ بالثاني والمصنف رحمه الله اختار مذهب ابي
الحسين قال وان قلنا بمذهب المشايخ قلنا استدلالا على
المطلوب ان وجد شي من القبايح الى اخره وهو ظاهر
قال والذي اثبته ابو الحسن الاشعري وسماه
كسبا واسند وجود الفعل وعدمه اليه تعالى ولم يجعل

للعبد شيئاً من التاثير غير معقول اولـــما
اورد المعتزلة على الاشاعرة ايرادات والزموهم الزامات
وبينوا لهم التفرقة الضرورية بين ما يزاوله الانسان من
الافعال وبين ما يحل من الجمادات حتى قال ابو الهذيل
عن بشر المريسي حمار بشر اعقل من بشر لانك اذا اتيت
به الى جدول صغير طفر واذا اتيت به الى جدول كبير
لم يطفر لانه يفرق بين ما يقدر على طفره وبين ما لا
يقدر وبشر لم يفرق بين مقدوره وغير مقدوره
ولما حصل لهم الشبهة في استناد الفعل الى الله تعالى لا
الى العبد راموا الجمع بينهما فقالوا الافعال واقعة بقدرة
الله تعالى وكسب العبد ثم اختلفوا في تفسير ذلك الكسب فقال
ابو الحسن الاشعري وهو الذي ينسب اليه الاشاعرة
معناه ان العبد اذا صمم العزم واختار الطاعة او المعصية
خلق الله فيه الطاعة او المعصية عقيب عزمه وقال القاضي
ان ذات الفعل من الله ومن العبد قدرة مؤثرة في صفاته

صفاته من كونه طاعة او معصية قال الامام منهم ان العبد
اذا استقل بادخال شيء في الوجود بطل ما قلتم ان العبد لا يؤثر
وان لم يستقل فلا يكون كاسبا ويكون الكل بقدرة الله تعالى
وقال البيضاوي منهم ايضا انه مشكل لان تصميم العزم
ايضا فعل فيكون هو ايضا واقعا بقدرة الله فلا يكون للعبد
فيه مدخل ويعود المحذور وبالجملة القول بالكسب هذيان
قالـــ شبهة وجواب قالت المجبرة ان كانت القدرة
والارادة من الله تعالى وبغيرهما يمتنع الفعل ومعهما يجب
فالفعل من الله تعالى واللزوم ظاهر الثبوت فكذا الملزوم
والجواب انه لا يلزم من كون الة الفعل من الله ان يكون الفعل
منه غاية ما في الباب انه يحصل منه الايجاب واما الجبر فلا
ودفع الايجاب بان نقول ان كون الة الفعل من الله مسلم
الا ان فعل العبد تابع لداعيه فيكون باختياره لانا لا نريد
بالاختيار الا هذا القدر وبعد ظهور كون فعله تابعا للداعية
ان سموه ايجابا لكون الالات من الله كان منازعة في التسمية

ولا مضايقة فيها ولو قالوا ان الله خلق العبيد ولو لم يخلقهم
لما كانت الافعال ولما خلقهم كانت فيكون هو الله تعالى
فاعلها كان مثل قولهم واسهل لكن لا يخفى على العاقل
ما فيه اقول لما فرغ من الاحتجاج على المذهب
الحق اشار الى شبه المخالف وقد ذكر منها شبهتين الاولى
تقريرها ان كلما كانت آلة الفعل من الله كان الفعل
منه لكن الملزوم حق فاللازم مثله اما بيان حقية الملزوم
فلان المراد بالالة هو ما يؤثر الفاعل بواسطته في منفعله القريب
منه كالقدوم بالنسبة الى النجار فان اثر النجار في الخشب وهو تفرق
اتصاله انما يصل الى الخشب بواسطة القدوم وكذلك نقول هنا ان
فعل الانسان انما يقع بواسطة قدرته وارادته لاستحالة صدور
الفعل الاختياري بدونهما ولا شك في كونهما من فعل الله تعالى
واما بيان الملازمة فان الفعل بدون الالة محال فيكون علة
له وعلة العلة علة والجواب اما تفصيلا فلانه لا يلزم من كون
آلة الفعل من الله ان يكون الفعل منه والا لكان الحداد فاعل

فاعل السيف هو القاتل للولي فيذم او للكافر فيمدح واللازم
كالملزوم في البطلان وهو ظاهر سلمنا لكن ذلك موهم الايجاب
لوجوب وجود الفعل عند انضمام الارادة الى القدرة فهو
مناف هنا لكون العبد فاعلا بالاختيار قلنا في الجواب انه وان
اوهم الايجاب لكنه غير مناف للاختيار لان مرادنا بالاختيار
جواز الفعل وعدمه نظرا الى القدرة المستقلة والوقوع
تابع للداعية والقصد فهو مسبوق بهما والايجاب الحقيقي
غير مسبوق بهما كالنار في احراقها والماء في تبريده فان سموا
ذلك الوقوع تبعا للداعية والقصد ايجابا فهو مصطلح لا مضايقة
فيه واما اجمالا فلان دليلكم لو صح بجميع مقدماته لكان للقائل
ان يقول كلما كان فعل العبد موقوفا على وجوده ووجوده من فعل
الله ففعل العبد من فعل الله وكان اسهل من قولهم وابين
لكن ذلك باطل قطعا لانا نعني بكون العبد فاعلا اي مباشرا
قريبا ان حصول ما يتوقف على فعله يكون منه وهو ظاهر
قال شبهة اخرى وجواب قالوا ايضا علمه تعالى يتعلق

بفعل العبد فيكون تركه ممتنعاً اذ لو فرض تركه لزم كون
علمه تعالى جهلاً واللازم محال فالملزوم مثله واذا كان تركه
ممتنعاً كان العبد مجبوراً قلنا هذا ايضا يوهم الايجاب واما
الجبر فلا ويلزمهم مثله في فعل الباري تعالى وكل ما اجابوا
به فهو جوابنا على انا نقول العلم لا يكون علما الا اذا طابق
المعلوم فيكون تابعاً للمعلوم فلو كان مؤثراً في المعلوم كان
المعلوم تابعاً له فيدور واذا لم يكن مؤثراً لم يلزم الايجاب
اقول هذه الشبهة الثانية لهم وهي اقوى ما لهم
من الشبه وتقريرها ان الافعال المنسوبة الى العبد
واجبة الوقوع ولا شيء من واجب الوقوع بمقدور فلا شيء
مما هو منسوب الى العبد بمقدور اما الصغرى فلانها
معلومة لله لما تقدم من علمه بكل ما يصح ان يكون معلوماً وكل
معلوم له تعالى يمتنع خلافه والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلاً
وانقلاب علمه جهلاً محال فكل معلوم له واجب الوقوع وهو المطلوب
واما الكبرى فلما تقدم من ان متعلق القدرة هو الامكان

الامكان لا الوجوب ولا الامتناع فتصدق النتيجة وهو المطلوب
والجواب من وجوه الاول بالمنع من صحة الكبرى مطلقا
بل الوجوب المنافي للمقدورية هو الوجوب الذاتي لا الغيري
والوجوب هنا غيري نظراً الى تعلق العلم به فلا ينافي
امكانه الذاتي الذي هو متعلق القدرة على انا نقول غاية
ما في الباب ان ذلك يوهم للايجاب نظراً الى وجوب وقوع
المعلوم اما الجبر الذي هو عبارة عن خلق الفعل في العبد
فلا يفيده دليلكم ثم انا نقول الايجاب المذكور غير مناف
للاختيار الذي هو تبعية الفعل للداعية المنضمة الى القدرة
الثاني ان ما ذكرتموه منقوض اجمالاً بفعل الله تعالى فانه
معلوم له واجب ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور له
تعالى فلا شيء من الفعل المنسوب اليه تعالى بمقدور فيلزم
سلب القدرة عنه وهو باطل بالاجماع والدليل وكل ما اجابوا
به فهو جوابنا الثالث انا نمنع تاثير العلم في الفعل الوجوب
لان العلم تابع للمعلوم ولا شيء من التابع بمؤثر فلا شيء من العلم

موثر وهو المطلوب اما ان العلم تابع للمعلوم فلانه حكايه
للمعلوم ومثال له ومطابق فتبعيته بهذا المعنى ظاهر
واما انه لا شى من التابع بموثر فلان التابع متاخر فلو
كان موثرا لكان متقدما فيكون متقدما متاخرا معا
وهو محال قال هدايه اذا ثبت ان للعبد فعله
فكل فعل يستحق العبد به مدحا او ذما او يحسن ان يقال
له لم فعلت فهو فعله وما عداه فهو فعله تعالى اقول
لما ثبت ان للعبد فعلا ولله تعالى فعلا ايضا اراد ان يفرق
بينهما باعطا قاعدة يستحضرها من يريد الفرق فقال
كلما يستحق العبد عليه مدحا كالعبادات او ذما كالمعصيه
او يقال له لم فعلت كتجارته واسفاره فهو فعله وما لا
يكون كذلك كحسن صورته وثقل جسمه او خلق السموات
وجعل الكواكب فيها فليس ذلك بفعله بل فعل الله سبحانه
قال اصل اذا ثبت ان فعل البارى تبع لداعيه
والداعي هو العلم بمصلحه الفعل او الترك فافعاله تعالى لم تخل

تخل من مصالح اى انما يفعل لغرض واذا ثبت انه كامل
لذاته ومستغن عن الغير فتلك المصالح لم تعد اليه بل الى عبيده
واذا ثبت ان افعاله لمصالح عبيده ثبت بطريق العكس
ان كل ما فيه فساد بالنسبه اليهم لم يصدر عنه تعالى اقول
فى هذا الاصل فوايد الاول انه فعل الله تبع لداعيه وهذا
قد تقدم بيانه وهو معنى كونه مختارا الثانى انه تعالى
يفعل لغرض بمعنى انه يسوق افعاله الى كمالاتها والغرض
انسياقها الى كمالاتها وذلك ظاهر لمن تدبر مخلوقاته
واما معنى انه يفعل لمصالح ترجع الى عبيده والدليل على
ذلك ان الداعي هو العلم بمصلحه الفعل او الترك الباعث على
ايجاد واذا كان كذلك فافعاله تعالى لم تخل من الحكم والمصالح
لان ذلك لازم من كونه فاعلا مختارا وذلك ثابت له بالبرهان
ولازم اللازم لازم فافعاله يلزمها المصالح والحكم وهى مرادنا بالاغراض
ففعله تعالى لا يخلو من غرض وهذا مذهب اصحابنا الاماميه
والمعتزله خلافا للاشاعره فانهم حكموا بسلب الغرض عن افعاله

تعالى وذلك باطل باتفاق الفقهاء والحكما اما الفقها
فلانهم يذكرون للاحكام الشرعيه عللاً واغراضاً مناسبه
لها ككون القصاص للانزجار عن القتل وتحريم السكر تحصيناً
للعقل الى غير ذلك من الاغراض واما الحكما فانهم قالوا كل حادث
لا بد له من علل اربع الفاعل والماده والصوره والغايه
والغايه هي الغرض ثم الذي يدل على بطلان قولهم ايضاً
ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والعبث قبيح لاستحقاق
الذم عليه والباري سبحانه منزه عن القبيح كما تقدم وايضا
دلالة القران كقوله افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقوله وما
خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلاً وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون الثالث انه لما ثبت كونه تعالى كاملاً مطلقاً
مستغنياً في ذاته وصفاته استحال عود الغرض اليه والا
لكان ناقصا لغرضه مستكملا بذلك الغرض اما كاليه الفعل
كما قلناه او كونه عائداً الى العبيد لا اليه تعالى الرابع لما ثبت
ان كو فعاله تعالى لمصالح عبيده لزم ذلك بطريق عكس النقيض

النقيض ان كل ما ليس فيه مصلحه لعبيده فليس صادراً
منه تعالى بل من غيره قال شبصرح قد بينا حقيقه
ارادته تعالى لافعال نفسه واما ارادته لافعال عبيده فهو امرهم
بها والامر بالقبيح يتضمن الفساد فلا يامر به وبينا انه
لا يفعل القبيح ولا يرضى به لان الرضا به قبيح كفعله
اقول ذهب ابو الحسين البصري الى ان ارادته
تعالى هي علمه باشتمال الفعل على المصلحه فان كان من افعال
نفسه فعله والا امر به فالامر عنده ملزوم الاراده ومشروط
بها وقال ابو القسم البلخي ارادته لفعل نفسه كما تقدم ولفعل
غيره امره به فالامر عنده اراده اذا تقرر هذا فهنا مسلتان
الاول انه لا يامر بالقبيح لان الامر اما نفس الاراده او مشروط
بها وعلى التقديرين اراده القبيح عليه تعالى محال اما اولاً
فلان القبيح لا مصلحه فيه فلا يتعلق به اراده واما ثانياً
فلان الامر بالقبيح وارادته مشتملان على فساد تاثيره
من وقوع القبيح او مشاركته وقد تقدم نفي الفساد عنه تعالى

الثاني انه تعالى لا يرضى بالقبيح وهو اتفاق منا ومن الاشاعرة
فان الرضا بالقبيح قبيح كفعله لان العقلاء كما يذمون فاعله
يذمون الراضي به ولقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر واعلم
ان الاشاعرة وان وافقونا في عدم الرضى بالقبيح فقد
خالفوا في عدم ارادته فان عندهم مراد لكونه كاينا والله
سبحانه مريد لجميع الكاينات عندهم لانه فاعل لكلها فهو
مريد لها وذلك لانهم جعلوا الرضى امرا غير الارادة وضرورة
العقل يمنع المغايرة وتحقيق ذلك في المطولات قال
تفسير ما ورد انه تعالى خالق الخير والشر ان يراد بالشر
ما لا يلايم الطباع وان كان مشتملا على مصلحة اقول
لما قرر انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يريده استشعر ورود
سوال تقريره انه ورد في النقل الصحيح انه تعالى خالق الخير
والشر وكذا في الكتاب العزيز قوله ان تصبهم حسنة يقولوا
هذه من عند الله والشر والسيئة قبيحان فيكون فاعلا للقبيح
وهو خلاف ما قررتم اجاب بان كلا من الخير والشر يقال

وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله

يقال على معنيين الاول يراد بالخير ما كان ملايما للطباع
كالمستلذ من المدركات وبالشر ما لا يلايم كخلق الحيات
والعقارب والموذيات فانها تشتمل على حكم لا نعلمها تفصيلا
الثاني يراد بالخير ما يرادف الحسن والمصلحة وبالشر ما
يرادف القبيح والفساد والمنسوب اليه بالخلق هو الاول
منهما وكذا يراد بالحسنة ما يرادف الطاعة ويراد بها ما هو
مستطاب كالخصب وسعة الرزق وبالسيئة ما يرادف
المعصية ويراد بها ما هو مكروه كالجدب وضيق الرزق
والمنسوب اليه تعالى في الاية هو المعنى الثاني منهما بدليل
قوله تعالى فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم
سيئة يطيروا بموسى ومن معه وقوله وبلوناهم بالحسنات
والسيئات لعلهم يرجعون وانما حملنا ما ورد في النقل على
ما قلناه جمعا بين الدليل العقلي والنقل الصحيح مع عدم
المانع من ذلك قال تتضح تكليف الباري
تعالى امر عبيده بما فيه مصلحتهم ونهيهم عما فيه مفسدتهم

وذلك لا ينافي الحكمة وان كان فيه مشقة فلا يكون قبيحا
والغرض من التكليف امتثال العبد لما كلف به فلا يكون
تكليف ما لا يطاق حسنا قوله لما فرغ من
تقريرات العدل شرع في فروعه وقد ذكر نوعين
الاول التكليف وفيه مسايل الاول التكليف لغة ماخوذ
من الكلفة وهي المشقة واصطلاحا ما عرفه المصنف بانه
امر عبيده بما فيه مصلحتهم ونهيهم عما فيه مفسدتهم
وهو لجود ما عرف به لاستعمال الجنس القريب فيه وهو
الامر والنهي وقوله بما فيه مصلحتهم يشمل الواجب
والندب لتعلق الامر بهما اذ الامر عند الاكثر للقدر
المشترك بينهما وقوله ونهيهم عما فيه مفسدتهم
يشمل الحرام والمكروه فان المكروه مشتمل على مفسدة
ما وان كانت ضعيفة لا تبلغ مرتبة القبح وان شيت
كان المكروه داخلا بما فيه مصلحة باعتبار تركه ويكون
النهي مختصا بالقبيح ولما كان المباح ليس من التكليف

التكليف عند المحققين لم يتعرض لا بدخول في
التعريف لانه لو اشتمل على مصلحة او مفسدة لكان
اما راجح الفعل او راجح الترك فلم يكن حينيذ مباحا
متساوي الطرفين هذا خلف الثاني التكليف موافق
للحكمة غير مناف لها وان كان مشتملا على مشقة وبيان
ذلك تظهر من تقريرنا فيما سبق انه يفعل لغرض ومصلحة
تعود الى العبيد فاذا علم ان مصلحتهم انما تحصل بامتثال
اوامره وان مفسدتهم لا ينتفي الا بالانتهاء عن نواهيه وجب
في حكمته امرهم ونهيهم ليحصل الغرض من خلقهم وذلك الغرض
هو التعريض لاستحقاق الثواب الدايم المشتمل على التعظيم
والاجلال والخلاص من العقاب المشتمل على الاستحقاق
والاهانة ان قلت ذلك الغرض وتلك المصلحة الابتداء
بها من غير توسط التكليف ممكن فلا فايدة في توسطه
قلت يمنع امكان الابتداء بذلك في الحكمة لان التعظيم
اللازم للثواب لغير مستحقه قبيح ولو فرض جوازه لكان

تفضلا والاستحقاق له مزية هذا مع ان التكليف مشتمل
على مصالح اخر غير ذلك الاول رياضة النفس بامتثال الاوامر
والنواهي لينكسر عنها سورة طغيان القوة الشهوانية والغضبية
في ميدان مقتضياتها فيسلم للقوة العقلية صفاؤها عن
المنافيات والمدركات فتحصل على اخلاق جميلة الثاني
ان امتثال الاوامر والنواهي تبعث النفس وتعودها
وتمرنها على النظر في الامور الالهية والمقاصد العالية والنظر
في احوال الذوات الشريفة والتفكر في ملكوت السماوات
والارض وكمال مبدعها وموجدها وكيفية فيضان
الموجودات عنه فتحصل النفس على مرتبة لا يوصف وعلم لا
ينزف الثالث ان امتثال الاوامر والنواهي مما يتم به نظام
النوع الانساني المقتضي ذلك للعدل المقيم لحيوة ذلك النوع
وستسمع لهذا فصل بيان قريبا ان شاء الله الرابع ان التكليف
واجب في الحكمة والا لزم الاغراء بالقبيح وهو قبيح بيان الملازمة
ان خلق العبد مجبولا على الميل الى القبيح والتنفر عن الحسن

الحسن مع عدم زاجر له اغراء ظاهر بالقبيح وخالف الاشاعرة
بنفي ذلك بناء على اصلهم الفاسد وقد تقدم الخامس انه لما
كان الغرض من التكليف امتثال العبد لما كلف به وجب
كون التكليف به على حال يمكن معها الامتثال والا لما تم الغرض
فيكون التكليف حينئذ قبيحا وتلك الحال ان يكون ممكن
الوقوع فيدخل في ذلك ان يكون مقدورا مطاقا والا
لكان ممتنع الوقوع وان لا يشتمل على مفسدة لان تلك المفسدة
تقتضي المنع منها ومما يشتمل عليها فلا يكون ممكن الوقوع
عقلا وشرعا وان يكون المكلف قادرا على فعله وعالما
بما كلف او متمكنا من العلم وان توقف على آلة تكون ممكنة
واما الشرايط العايدة الى الرب المكلف فهي علمه بصفات
الفعل وقدر ما يستحق عليه من الجزاء وقدرته على ايصاله
وانتفاء فعل القبيح عنه والا لكان حصول الغرض من التكليف
غير متيقن **قال** اصل اذا علم الباري تعالى ان
العبد لا يمتثل التكليف الا بفعل حسن يفعله وجب صدوره

عنه لئلا ينتقض غرضه ومثل ذلك يسمى لطفا فيكون اللطف
واجبا اقول لما فرغ من الفرع الاول شرع في
الفرع الثاني وهو اللطف وعرفه المتكلمون بانه عبارة
عن فعل يقرب الى فعل الطاعة وترك المعصية وليس له
حظ في التمكين ولا يبلغ الالجاء فالفعل المقرب جنس
وقولنا ليس له حظ في التمكين ولا يبلغ الالجاء فالفعل
المقرب جنس وقولنا ليس له حظ في التمكين يخرج القدرة
فان الفعل بدونها يمتنع مع ان وجودها مقرب ايضا
وقولنا ولا يبلغ الالجاء لان التقريب متى ادى الى الالجاء
كان منافيا للتكليف فلا يجوز مجامعته له اذا تقرر هذا
فاعلم ان المعتزلة والامامية اتفقوا على وجوب اللطف
عليه تعالى خلافا للاشاعرة والدليل على حقية المذهب
الاول انه لو لم يجب لزم نقض الغرض لكن نقض الغرض
سفه ممتنع على الحكيم فيكون اللطف واجبا وهو المطلوب
واشار المصنف الى بيان الملازمة بان الباري تعالى اذا

اذا علم ان العبيد لا يمتثلون التكليف الا عند فعل حسن
يفعله بهم مع تعلق ارادته تعالى بوقوع الطاعة منهم وانتفاء
المعصية عنهم فلو لم يفعل ذلك الفعل لكان ناقضا لغرضه
ونظير ذلك في المشاهدات انسانا اذا تعلق غرضه بحضور
شخص وليمته وعلم انه لا يحضر الا عند نوع من الارسال
او البشاشة او التلطف ثم انه لو لم يفعل ذلك بانه يكون
ناقضا لغرضه وهو ظاهر وقد علم من هذا التقرير ان الفعل
بدون اللطف ممكن ولكن الغرض بعث داعية المكلف على
امتثال الامر ثم ان اللطف قد يكون من فعل الله فيجب عليه
كما قررناه وقد يكون من فعل المكلف فيجب عليه تعالى اشعاره
به وايجابه عليه وقد يكون من فعل غيرهما فيجب عليه تعالى
الايجاب على ذلك الغير والتعويض لان التكليف لمصلحة
الغير بدون العوض عنه قبيح قال الفصل
الثالث في النبوة والامامة اصلا اذا كان الغرض من خلق
العبيد مصلحتهم فينبههم على مصالحهم ومفاسدهم مما لا يستقل

عقولهم بادراكه لطفا واجب وايضا اذا امكن بسبب كثرة
حواسهم والاتهم واختلاف دواعيهم وارادتهم وقوع الشر
والفساد في اثناء مقالاتهم ومعاملاتهم فتنبيههم على كيفية
معاشرتهم وحسن معاملتهم وانتظام امور معاشهم التي
يسمى شريعة لطف واجب ولما كان الباري غير قابل
للاشارة الحسية فتنبيههم بغير واسطة مخلوق مثلهم غير
ممكن فبعثة الرسل واجبة اقول ——— النبوة لغة
مشتقة اما من الانباء وهو الاخبار او من النبوة وهو العلو
واصطلاحا رياسة لشخص مويد من الله بمعجزات ربانية
وعلوم الهية مستغن فيها عن واسطة بشر واختلف
في وجوبها فقال اصحابنا والمعتزلة بذلك وخالفنا الاشاعرة
فيه وقد استدل المصنف بوجهين الاول انه لما ثبت ان
افعاله تعالى معللة بالاغراض وان الاغراض عايدة الى
عبيده وهي منحصرة فيما فيه مصالحهم ومفاسدهم وذلك اما
في معاشهم او معادهم ثم تلك المصالح والمفاسد قسمان احدهما

احدهما ما يستقل عقولهم بدركه كوجود الصانع وصفاته
وحكمته وحسن بعض الاشياء وقبح بعض وهذا قد يفتقر
فيه الى التنبيه لجواز الغفلة واستيلاء الشهوة والغضب
وسلطان الهوى فيعجز العقل في الملابس البدنية
فلا يحصل المطلوب وثانيهما ما لا يستقل ككثير من مصالح
المعاش والاغذية والادوية وكالعبادات وكيفياتها
وهذا مما يفتقر ضرورة الى التنبيه عليه فالتنبيه في
كلا القسمين لطف لهم وكل لطف واجب الثاني انه لما كان
الانسان بحيث لا يستقل وحده بتحصيل مهمات معاشه
بل يفتقر الى مشارك ومعاون في ذلك كان الاجتماع
والملاقاة والمعاشرة ضرورية فكانت مستلزمة لوقوع
معاملة ومعاوضة ثم انه لما كان سلطان الشهوة والغضب
مستوليين على الاشخاص ومحبة كل لنفسه بحيث يحب الغنى
ويكره الاتعاب امكن وقوع الشر والفساد بسبب ذلك في
تلك المعاملة فاقتضت الحكمة وجود سنة عادلة قانونية يرجع

اليها عند وقوع التنازع والا لوقع الشر والفساد الى
هلاك الاشخاص البشرية المستلزم ذلك لارتفاع النوع
المطلوب في الحكمة بقاؤه ثم تلك السنة المسماة شريعة
لو فوض تقريرها الى الاشخاص لاستلزم التنازع المذكور
ايضا لاختلاف الاراء والاهواء في تقريرها فوجب كونها
صادرة عن الجانب الالهي ثم انه لما لم يكن الباري تعالى
قابلا للاشارة الحسية والمواجهة والمخاطبة وجب وجود
واسطة بينه وبينهم له وجه روحاني ليتلقى الوحي الالهي
ووجه جسماني يخاطب به الاشخاص البشرية وذلك هو
النبي فوجود النبي لطف ضروري في بقاء النوع فكان
واجبا قال اصلا امتناع وقوع القبائح والا
خلال بالواجبات عن الرسل على وجه لا يخرجون عن حد
الاختيار دليله تنفر عقول الخلق عنهم ويتبعون ما جاؤوا
به لطف فيكون واجبا ويسمى هذا اللطف عصمة فالرسل
معصومون اقول لما فرغ من وجوب وجود النبي

النبي شرع في ذكر صفاته وقد ذكر منها وجوب العصمة
وقد اختلف الناس في ذلك فقال الخوارج بجواز صدور
الكفر عنهم لاعتقادهم ان كل ذنب صدر عمدا فهو كفر وجوزوا
عليهم تعمد الذنوب وقال اصحاب الحديث وجمهور الاشاعرة
والحشوية يجوز عليهم ما عدا الكفر من المعاصي الا الكذب في
اداء الرسالة وقال المعتزلة والزيدية بجواز الصغائر عليهم
ثم اختلفوا فعند بعضهم يجوز على سبيل القصد لكنها تقع
محبطة بكثرة ثوابهم وعند بعضهم انه يجوز على سبيل التاويل
كما تاول ادم عليه السلام حمل النهي عن النوع بارادة الشخص
لجوز عنه من الاشخاص واتفق هؤلاء كلهم على اختصاص
المنع بزمان النبوة لا قبلها وقال اصحابنا الامامية
انهم معصومون من اول العمر الى الاخر من الذنوب كلها
صغائر وكبائر عمدا وسهوا وهو الحق وكلام المصنف يحتمل
الى مسئلتين الاول في معنى العصمة وهو انها لطف يمنع
معه وقوع القبائح والاخلال بالواجبات لا على جهة الجبر بل

[illegible]

مع بقاء الاختيار فاللطف جنس وقولنا يبعث الى الخ
فصل يخرج به باقي الالطاف فانه مع تقريبها يجوز معها
المخالفة بخلاف العصمة وقولنا الا على جهة الجبر الى اخره
ليس من تمام الحد بل هو رد على من حكم بان المعصوم
لا يقدر على المعصية وهو قول ابي الحسن الاشعري
وبعضهم قال انه لا يتمكن من المعصية لخاصة نفسانية
او بدنية يقتضي امتناع المعصية منه والحق خلاف ذلك
اذ لو كان مسلوب الاختيار لزم ان لا يستحق مدحا ولا ثوابا
واللازم كالملزوم في البطلان والملازمة ظاهرة الثاني
الدليل على وجوب عصمة الرسل ان حصولها لطف
وشرط في حصول اتباعهم واللطف الذي هو شرط في
الواجب واجب فالعصمة واجبة اما الصغرى فلانه
على تقدير عدم العصمة تنفر القلوب والعقول عن
الرسل ويحصل الاستنكاف عن اتباعهم وايضا لم يحصل
وثوق باخبارهم عن الله تعالى لجواز الكذب حينئذ فلم يحصل

الانقياد لهم ومع وجودها يكون الامر بخلاف ذلك
فيكون العصمة لطفا وذلك هو المطلوب واما الكبرى
فلانه لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب لزم خروج الواجب
عن كونه واجبا وهو باطل قال مقدمة كل
مبعوث من حضرته تعالى الى قوم لم يتأيد بامر خارق
للعادة خال عن المعارضة مقرون بالتحدي موافق
لدعواه لم يكن لهم طريق الى تصديقه ويسمى ذلك معجزا
فظهور معجزات الرسل واجبة اقول قيل لو
قدم هذا البحث على ما قبله لكان اولى لانه شرط في اصل
النبوة والعصمة شرط في الاتباع وهو في المرتبة الثانية
وفيه نظر لان الامر بالعكس لان العصمة وصف ذاتي
في النبي يجب تحققه ليجوز بعثته فيكون حصول الاتباع
الذي يحصل بخلق المعجز بعده ويمكن ان يقال ان وجوب
المعجز شرط متفق على وجوبه بخلاف العصمة وبالجملة لا مشاحة
في تقديم ايهما كان مع اتفاقهما في الشرطية اذا تقرر هذا

فاعلم ان فى كلام المصنف فايدتين الاول تعريف
المعجزة وهو امر خارق للعادة خال عن المعارضة مقرون
بالتحدي موافق لدعوى الاتي به وانما قلنا امر ولم نقل
فعل ليعم الاثبات والنفي فالاثبات كحمل العصى حية
والنفي كسلب القدرة وبجد ذلك فصاعدا قيود الاول خرق
العادة فانه لو لم يكن خارقا كطلوع الشمس من المشرق لم يدل
على الصدق وخرقه للعادة قد يكون فى جنسه كما قلنا
وقد يكون فى صفته كفصاحة القران الثاني خلوه عن
المعارضة فانه لو لم يخل عن المعارضة بل كان معه ورد
لم يدل على التصديق كالسحر والشعبذة الثالث اقترانه
بالتحدي اي طلب المعارضة ليخرج فى كرامات الاولياء
والارهاص الذي يفعله الله للانبياء قبل بعثتهم الرابع
ما يفعل تكذيبا كقصة فرعون وابراهيم فانه لما جعل
الله النار بردا وسلاما على ابراهيم قال هولنا اجعلها
بردا وسلاما على كانت نارا فاحرقت نصف دقنه الخامس

غير الرابع مطابقته للدعوى فانه لو لم يطابق لم يدل ايضا
كقصة مسيلمة لما دعا النبي صلى الله عليه واله له عور فرد الله
عينه فقال انا ادعو الله فدعا فذهب عينه الموجوده
الثاني انه يجب خلق المعجز على يد النبي صلى الله عليه واله
لانه لما تساوت اشخاص الانسان فى صلوحيه النبوة لم
يكن الدال على تعين النبي الا المعجز فيكون خلقه واجبا
وهو المطلوب قال اصل محمد رسول الله لانه
ادعى النبوه واظهر المعجزه اما الدعوى فمعلومه بالتواتر
واما المعجزه فكثيرة واظهرها القران لانه صلى الله عليه
واله تحدى به العرب وعجزوا عن معارضته مع توفر
دواعيهم وفرط فصاحتهم والى الان لم يقدر احد من الفصحا
على تركيب كلمات على منواله فيكون معجزا فيكون محمد
صلى الله عليه واله نبيا حقا اقول سيدنا محمد بن
عبد الله ابن عبد المطلب نبي حق لانه ادعى النبوة وظهر
المعجز على يده وكل من كان كذلك فهو صادق فى دعواه

وللمصنف رحمه الله لم يورد الكبرى اما لظهورها او لكونها
معلومة من البحث السابق اما الصغرى فقد اشتملت على
دعويين الاولى دعواه وهو معلوم بالتواتر المفيد للعلم ضرورة
الثانية انه ظهر المعجز على يده فهو كثير كانشقاق القمر ونبوع
الماء من بين اصابعه واطعام الخلق الكثير من الطعام القليل
والاخبار بالغيب وكلام الحيوان الاعجم الى غير ذلك واظهرها
القران العزيز الباقي فانه معجز لانه تحدى به العرب وعجزوا
عن معارضته اما تحديه اي طلبه الاتيان بمثله فلانه بلغ
ما امره به ربه في قوله فاتوا بسورة من مثله فاتوا بعشر
سور مثله مفتريات الى غير ذلك واما عجزهم فلانه امرهم
باتباعه فاتوا ذلك وخيرهم بين الاتيان بمثل القران او مناجزة
القتال فاختاروا القتال الذي هو اشق من الاتيان بمثله
مع ان الاتيان بمثله كان اسهل عليهم لانهم اهل الكلام والفصاحة
المفرطة فعدولهم الى الاشق من الاسهل
دليل ظاهر على عجزهم اذ العاقل لا يختار ذلك حال قدرته

قدرته واختياره وهذا مع انه الى الان لم يقدر احد من الفصحا
والبلغا على تركيب كلمات على منواله او على ما تقاربه فيكون
معجزة وذلك هو المطلوب فايدة اختلف في علة اعجاز القران
قيل للصرفة بمعنى انه تعالى سلب قدرة العرب ودواعيهم
عن الاتيان بمثله وقيل لانه اسلوب خاص غير معهود
لهم وقيل لفصاحته البالغة وقيل لاشتماله على الفصاحة والبلاغة
والعلوم الشريفة وهو الحق وتحقيق ذلك في المطولات واما
الكبرى فلوجهين الاول ان المعجز لما كان من فعل الله تعالى
لغرض التصديق لو لم يدل على صدق من ظهر على يده لكان يستلزم
ذلك كذبه فكان اظهاره حينئذ تصديقا لذلك الكاذب
وتصديق الكاذب قبيح عقلا محال على الحكيم تعالى الثاني
انا نعلم ضرورة ان شخصا لو حضر بين يدي ملك وقال
انا رسول هذا الملك اليكم ودليل صدقي في دعواي رسالته
ان الملك ينزل عن سريره او يضع عمامته ثم ان الملك فعل
ذلك عقيب كلام ذلك الشخص فان المخاطبين عند ذلك يقطعون

الى تصديقه كذلك النبي لما ادعى النبوة وان الله يظهر على يده
كذا فظهر كما قال فان الضرورة حينئذ تلجئنا الى تصديقه
في دعواه قال هدايه اذا كان محمد نبيا يجب ان
يكون معصوما فكل ما جاء به مما لا يعارضه العقل يجب تصديقه
وان نقل عنه شيء مما عارضه العقل لم يجز انكاره بل يتوقف
فيه الى ان يظهر سره فشريعته التي هي ناسخة للشرائع باقية
ببقاء الدنيا يجب الانقياد لها والامتثال لاحكامها اقول
في هذه الهداية فوائد الاولى انه لما ثبت نبوة سيدنا محمد بن
عبد الله وجبت عصمته وكل من ثبتت عصمته استحال الكذب
عليه فيكون هو كذلك واذا استحال الكذب عليه يجب تصديقه
في كلما اخبر به عن الله سبحانه من الاحكام الشرعية والاخبار
عن القرون الماضية وعن الاحوال الاتية يوم القيامة وغير
ذلك الثاني ان ما ورد عنه صلى الله عليه وآله اما ان يكون
موافقا للعقل او مخالفا له فالاول يجب تصديقه ولا تعارض
العقل بالنقل ثم هذا الموافق قسمان احدهما حكم العقل بوجوبه

بوجوبه وثانيهما حكم العقل بجواز طرفيه المنفي والاثبات
بحيث لو لم يحكم بامتناعه وعلى كل تقدير يجب التصديق
بذلك كله والثاني وهو المخالف للعقل فنقول اذا تعارض
العقل والنقل فلا يجوز العمل بهما والا لزم الجمع بين النقيضين
ولا ترك العمل بهما والا لارتفع النقيضان ولا العمل بالنقل
واطراح العقل والا لزم اطراح النقل ايضا لان العقل
اصل للنقل لانه منتهٍ الى قول الرسول الثابت صدقه
بالعقل فيكون اصلا له فلم يبق الا العكس وهو العمل بالعقل
واما العقل فلا يطرح بل للعلماء في ذلك مذهبان احدهما
ان يتوقف فيه الى ان يظهر سره او يفوض علمه الى الله
وثانيهما ان يأول تأويلا لا ينكره العقل كقوله يد الله
فوق ايديهم فان العقل يمنع ظاهر اليد لامتناع الجارحة
عليه تعالى والغرض ان النقل صحيح فحملنا اليد على القدرة
وكذلك لا ينكر العقل الثالث ان شريعة نبينا صلى الله عليه
وآله ناسخة لجميع ما تقدمها من الشرائع والنسخ هو رفع

حكم شرعي بدليل آخر شرعي متراخ عنه على وجه لولاه الثاني
لثبت الاول وذلك جائز عقلاً لان الاحكام شرعت لمصلحة
العبيد والمصلحة قد تتغير فيتغير الحكم التابع لها كالمريض
الذي يتغير معالجاته بحسب تغير الامراض المعتورة عليه
وواقع نقلاً فان الشرائع تشتمل على احكام كثيرة فيها
ناسخ ومنسوخ هذا وقد جاء في التورية احكام كثيرة
دخلها النسخ يطول الكلام بذكرها فبطل قول اليهود
لعنهم الله بعدم جوازه ومع ذلك كله لما ثبت نبوة نبينا
محمد صلى الله عليه واله بالادلة المذكورة ولا شك ان ذلك
يستلزم نسخ جميع ما تقدمها فيكون كذلك وهو المطلوب
الرابع ان شريعة نبينا صلى الله عليه واله ثابتة بقاء الدنيا
لا يتطرق النسخ الى جملتها بشريعة غيرها كقوله تعالى وخاتم
النبيين وقوله عليه السلام لا نبي بعدي ولاجماع المسلمين على
ذلك الخامس انه يجب الانقياد والامتثال لشريعته عليه السلام
لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا

لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً وذلك عام
بالنسبة الى كل الاشخاص الانسانية لقوله وما ارسلناك الا كافة
للناس بشيراً ونذيراً اقول لما امكن وقوع الشر
والفساد وارتكاب المعاصي من الخلق وجب في الحكمة وجود
رئيس قاهر آمر بالمعروف ناهٍ عن المنكر مبين لما خفي
على الامة من غوامض الشرع منفذ لاحكامه ليكونوا الى
الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد ويامنوا من وقوع الفتن
فكان وجوده لطفاً وقد ثبت ان اللطف واجب عليه تعالى
وهذا اللطف يسمى امامة فتكون الامامة واجبة اقول
لما فرغ من بحث النبوة شرع في الامامة ولما كان التصديق
بشيء مسبوقاً بتصوره وجب تعريف الامامة اولاً ثم النظر
في احكامها فنقول الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا
لشخص انساني على وجه النيابة والخلافة فالرياسة جنس قريب
لها وتقييدها بالعموم فصل يخرج به رياسة القضاة والولاة
في بلد خاص او حال خاص وقولنا في امور الدين يخرج رياسة

ملكه عمت الدنيا خاصة وقولنا الدنيا خرج رياسة العلما وقولنا
لشخص انساني التنوين فيه للوحدة ففيه اشارة الى وجوب
وحدة الامام في كل عصر وانه شخص معهود معين له اي
شخص كان وقولنا على وجه التبع والخلافة ليخرج النبوة
فانها ايضا رياسة عامة على الوجه المذكور فلا بد من فصل
مخرج لها اذا تقرر هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في وجوب
نصب الامام فانكره بعض الخوارج وقال بوجوبها الاكثر
الناس ثم اختلف القايلون بوجوبها في انه هل هو عقلي
او سمعي فقال الاشاعرة واكثر المعتزلة بالثاني وقال ابو
الحسين البصرى والكعبي والجاحظ واصحابنا بالاول لكن
اصحابنا قالوا على الله اي يجب في حكمته تعالى نصب رييس لنا
واوليك قالوا على الخلق اي يجب على الخلق نصب رييس لدفع
الضرر والدليل على مذهب اصحابنا ان نصب الامام لطف للمكلفين
واللطف واجب على الله فنصب الامام واجب عليه اما الكبرى فقد
سبقت واما الصغرى فلوجهين الاول انه لما استولى سلطان

سلطان الشهوة والغضب على المكلفين ومحبة كل منهم لحصول
مراده وكراهته لفواته وميل الطباع الى الظلم وتعودها
عن الانتظام امكن وقوع الشر والفساد بينهم فيستولي
بعضهم على بعض ويقع الهرج والمرج المؤديان الى هلاكهم
وقد علم كل عاقل نزع الهوى عن قلبه علما ضروريا انه متى
كان رييس قاهر آمر بالمعروف ناه عن المنكر آخذ على اليد
الحياه حاسم لجراة الطغاة ارتفع ذلك الشر والفساد
وكانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد وذلك هو
المراد باللطف كما مر فيجب وجوده في الحكمة وهو المطلوب
الثاني انه قد تقدم وجوب وجود شريعة قايمة بالعدل
بين الخلق في ساير ما يحتاجون اليه وظاهر بين ان الكتاب
العزيز غير مشتمل على كل حكم جزئي يحتاج اليه وكذلك
متواتر السنة فوجب وجود شخص حافظ لجزئيات الاحكام
مبين لغوامض الشرع قايم مقام صاحب تلك الشريعة
المتكفل ببيانها وذلك هو الامام فيكون وجوده لطفا

وهو المطلوب وهنا ايرادات كثيرة وجوابات ذكرناها
في كتاب اللوامع من ارادها فليقف عليها قال
ولما كان علة الحاجة الى الامام عدم عصمة الخلق وجب ان
يكون الامام معصوماً والا لم يحصل غرض الحكيم اقول
اختلف الناس في وجوب عصمة الامام فنفاه الكل الا اصحابنا
الامامية واستدل المصنف على الوجوب بان العلة المحوجة
لنصب الامام هي جواز الخطا على المكلفين لانه لو فرض
عدم ذلك لما كان الوجوب حاصلاً واذا فرض الامام
جايز الخطا وجب وجود رييس له والكلام في الثاني
كالكلام في الاول فيلزم وجود ائمة غير متناهية وهو
باطل لازم من جواز الخطا على الامام فلا يكون جايز الخطا
وذلك هو المراد بالعصمة فتكون العصمة واجبة وهو المطلوب
قال اصل لما كانت عصمة الامام غير مودية الى
الجاء الخلق الى الصلاح امكن وقوع الفتنة والفساد
بسبب كثرة الائمة فيكون الامام واحداً في ساير الاقطار

الاقطار ونستعين بنوابه فيها اقول الاكثر على انه
لا يجوز تعدد الائمة خلافاً للزيدية فانهم جوزوا قيام امامين
في عصر واحد في بقعتين متباعدتين اذا استجمعا شرايط
الامامة والحق خلافه لان وجود الامام نفسه غير ملجي
للخلق الى دفع الفساد لما بينا في تعريف اللطف انه لا يبلغ
الالجا وحينيذٍ جاز وقوع الفتنة والفساد مع وجوده فلو
تعدد لزم نقض الغرض من نصبه اذ لو اجتمع في زمان واحد
امامان فرغب بعض الناس الى احدهما وبعضهم الى الاخر
والغرض ان كلا منهما يجوز له عقد الامامة لنفسه يستقل
مخالفة ويقع الفساد وايضاً لو جاز قيام امامين في زمان
واحد لزم المحال لانهما متساويان فلا اولوية لاتباع احدهما
دون الاخر فاما ان يتبعا معاً وهو محال لجواز اختلافهما
او يتبع احدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح او لا يتبعا وهو باطل
لوجوب وجود الرييس المستلزم لوجوب اتباعه ان قيل
اذا كان واحداً فكيف يكون حاله مع المكلفين بعيدي الدار

عنه قلنا يستعين بنوابه على انفاذ اوامره ونواهيه قال
هداية لما كانت العصمة امراً خفياً لا يطلع عليه الا علام
الغيوب لم يكن للخلق طريق الى معرفة المعصوم فيجب ان
يكون منصوصاً عليه من قبل الله تعالى ومن قبل نبي او من امام
قبله اقول اختلف الناس في الطريق الى تعيين
الامام بعد اتفاقهم على ان النص من الله او من النبي او امام قبله
طريق الى ذلك فقال اهل السنة يحصل ايضاً بالبيعة والاختيار
وقال الزيدية بالقيام والدعوى فعندهم الشرائط خمسة
العلم باحكام الشرع والزهد والشجاعة والقيام والدعوى
ويكون من ولد الحسين او احدهما وقال اصحابنا لا يحصل
الا بالنص لا غير وذلك لان العصمة شرط في الامام كما تقدم
وهي امر خفي لا يطلع عليه الا علام الغيوب وانما قلنا ذلك
لان صلاح الظاهر غير كاف في العصمة بل لا بد مع ذلك
من صلاح الباطن لان الاعمال في عرضة الريا والسمعة والنفاق والتلون
فلولا النص على العصمة لم يكن طريق الى معرفتها ثم النص قد يكون

يكون من الله وهو قسمان احدهما قولي وهو اللفظ الدال
على المراد دلالة ظاهرة بذاته وهو الجلي او لا بذاته بل مع ضم
مقدمة اخرى او مقدمات وهو الخفي وثانيهما فعلي وهو
خلق المعجز على يده عقيب دعواه وقد يكون من الرسول
صلى الله عليه واله او من امام قبله وهو قولي وهو ينقسم
الى قسميه المذكورين وفعلي كافعال يشعر اشعاراً ظاهراً
بالدلالة على المعنى قال مقدمة لما ثبت ان
العصر لم يخل من معصوم فكل امر اتفق عليه الامة في عصر
ما لا يخالف العقل كان حقاً فاجماع الامة حق اقول
انما ذكر المصنف هذه المسألة هنا لانها احد مقدمات
الدليل الاتي واجماع الامة عبارة عن اتفاق العلماء من امة
محمد صلى الله عليه واله على امر من الامور ولم يخالف في كونه
حجة احد الا النظام واستدل الجمهور على حجيته بقوله عليه
السلام لا تجتمع امتي على خطا واما اصحابنا فلما كان الامام
واجب الوجود في كل عصر وهو واجب العصمة وسيد العلماء

فاذا فرضنا اتفاق العلماء كلهم في اي عصر كان فان قوله
داخل في قولهم فيكون ذلك الاجماع حقا لاستحالة الخطا
على الامام فدليل حجية الاجماع هو قوله عليه السلام واعلم ان
الامر المجمع عليه يجب ان لا يكون مخالفا للعقل فانه لو خالفه
لوجب المصير الى الدليل العقلي قال اصل لما ثبت
وجوب عصمة الامام ولم يثبت العصمة في غير الائمة الاثنى
عشر لعصمتهم يجب متابعتهم على كل واحد اقول
لما فرغ من شرط الامامة شرع في تعيين الائمة وهم الاثنى عشر
عليهم السلام علي والحسن والحسين وعلي ابنه ومحمد ابن علي
وجعفر ابن محمد وموسى ابن جعفر وعلي ابن موسى ومحمد
ابن علي وعلي ابن محمد والحسن ابن علي والخلف الحجة محمد ابن الحسن
صلوات الله عليهم اجمعين وتقرير الدليل ان نقول كلما وجب
كون الامام معصوما كان هؤلاء عليهم السلام الائمة لكن
المقدم حق فالتالي مثله فاما حقية المقدم فقد تقدم
الدلالة عليها واما بيان الشرطية فلانه لولاه لزم خرق الاجماع

باتفاق المعصوم يثبت امامتهم عليهم السلام

الاجماع وهو باطل بما تقدم وذلك لان القائل قائلان
اما مشترط العصمة فالائمة هؤلاء او غير مشترط فالائمة
غيرهم فالقول بوجوب العصمة والائمة غيرهم لم يقل به
احد فيكون خارقا للاجماع فيكون باطلا وهو المطلوب
واعلم ان المصنف رحمه الله اقتصر من الادلة على هذا الدليل
وهنا ادلة اخر فلنشر الى بعضها الاول قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
فالمراد اما من علمت عصمتهم اولا والثاني باطل والا لزم الامر
بطاعة جائز الخطا امرا مطلقا وهو قبيح لا يصدر من الحكيم
فالاول هو المراد وكل من قال بذلك قال انهم هم المعنيون
ويؤيده حديث جابر الانصاري عن النبي صلى الله عليه واله
لما سأله عن اولي الامر فقال عليه السلام هم خلفائي يا جابر اولهم
اخي علي ثم الحسن ثم الحسين وعد تسعة من ولد الحسين
عليه السلام الثاني قوله تعالى وكونوا مع الصادقين وتعريف
كما تقدم الثالث ان كل امام منهم ادعى الامامة وظهر المعجز على

بلد وكل من كان كذلك فهو امام والكبرى سبق تقريرها
في البحث واما الصغرى فقد تواترت الامامية بنقلها
الرابع نقلت الامامية تواترا النص الجلي على علي عليه السلام
من النبي صلى الله عليه وآله كقوله هذا خليفتي عليكم وقوله
انت ولي كل مومن بعدي وقوله سلموا عليه بامرة المومنين
ونص علي عليه السلام على الحسن والحسين ونص كل واحد من
الباقين على من بعده فيكونوا ائمة وهو المطلوب الخامس
نقل الجمهور عن جابر بن سمرة عن النبي صلى الله
عليه وآله انه قال يكون بعدي اثنا عشر اميرا كلهم من قريش
ونقل مسروق عن ابن مسعود انه قال لما ساله سائل
هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال نعم اثنا
عشر عدد نقباء بني اسرائيل وكل من قال بهذا العدد
قال انهم الائمة السادس روى سلمان الفارسي عن النبي
صلى الله عليه وآله انه قال للحسين عليه السلام هذا ولدي
امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم السابع وورد في

في التوراة ان الله تعالى قال لابراهيم عليه السلام قد اجبت
دعاك في اسماعيل وعظمته جدا جدا وسيلد اثني عشر
عظيما الثامن قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض في كتاب الله من المومنين والمهاجرين وجه
الدلالة انهم اقرب الى النبي صلى الله عليه وآله من كل من ادعى
الامامة وكل من كان كذلك كانوا ائمة وهو المطلوب
اما الصغرى فظاهر ان قلت العباس واولاده اقرب
قلنا ممنوع اذ هو عم من الاب له غير وعلي عليه السلام ابن
عم من الابوين سلمنا لكن خرج بالدليل المشترط للعصمة
وايضا فعلي والحسنان ابنا رسول الله صلى الله عليه وآله
ويحرم نكاح بناتهم عليه فيكونوا اقرب واما الكبرى
فلان الولاية اولى الارحام اما في كل ما للرجل ان
يتصرف فيه او بعضه فان كان الاول لزم انتقال
ولاية رسول الله اليهم قضية للعموم وان كان الثاني
فالبعض اما الولاية او غيرها والثاني باطل لعموم العرفية

فيكون هو الولاية لدلالة في نية قوله النبي اولى بالمؤمنين
من انفسهم وولاية النبي صلى الله عليه وآله هي الولاية المقصودة
من الآية ستدلالة التاسع تواتر النقل عن النبي صلى الله عليه
وآله اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي
لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا
ان قلت هذان الوجهان يعمان كل اهل البيت فيصح قول
الزيدية قلت ممنوع فان اشتراط العصمة يخرج من عداهم
خصوصا وقد جعل التمسك بهما مانعا من الضلال وذلك
لا يتم الا في من تحققت عصمته وكل من قال بذلك قال ان
المراد الاثنا عشر قال ـــــ فايدة سبب حرمان الخلق
عن امام الزمان ليس من الله لانه يخالف مقتضى حكمته
ولا من الامام لعصمته فيكون من رعيته وما لم يزل سبب
الغيبة لم يظهر والحجة بعد ازاحة العلة وكشف الحقيقة
لله تعالى على الخلق والاستبعاد في طول عمره مع ثبوت
امكانه ووقوعه في غيره جهل محض اقول ـــــ لما اعتقد

اعتقد اصحابنا وجوب الامامة في كل زمان وتواتر نقلهم
بحصر الامامة في الاثني عشر وان الثاني عشر عليه السلام قد
ولد وانه قد شاهده جماعة منهم تفيد قولهم العلم بنص ابيه
على عينه عليه السلام وانهم نقلوا عنه مسايل وفتاوي
وكان له نواب يصدر الامر منهم عنه عليه السلام ثم انه بعد
ذلك غاب واستتر وانقطعت تلك السفارة والمشاهدة
له عليه السلام توجهت همم الخصوم الى الطعن اولا في
تلك القاعدة الموجبة لوجود الامام في كل وقت بانه غير
ظاهر بالاتفاق ولا ناه ولا آمر وثانيا بعد تسليم تلك القاعدة
بالسوال عن علة الغيبة اذ العبث والقبح عندكم منفيان
عن الحكيم تعالى وثالثا بمنع امكان بقاء شخص هذه المدة
الطويلة ولا هذا العمر الخارج عن العادة فاجاب اصحابنا
اما عن الاول فبمنع انخرام تلك القاعدة وانما يتم ذلك لو لم
نقل بوجوده وولادته ومشاهدته وقولكم انه غير ظاهر
ولا ناه ولا آمر قلنا ذلك غير قادح فان نفس وجوده لطف

ونصرة لطف آخر فاللطفية حاصلة حال ظهوره وغيبته
وهما بالسبب الذي يعتقده شيعتان كحال النبي صلى الله عليه وآله
في استتاره في الغار وحال غيبة جماعة من الانبياء عن اممهم
واما عن الثاني فاجاب المصنف وجماعة بانه ليس من الله
لحكمته ولا من الامام لعصمته بل من الرعية لسوء اختيارهم
وعدم قبولهم وادعائهم واذا كان كذلك يكون الغيبة
حاصلة ما دامت العلة حاصلة وانما يكون المجي بعد ازالة
السبب المانع من الظهور واجاب غيرهم بان السبب غير
معلوم لنا اذ لا يجب علينا معرفة خلق كل شي فنعرف علة
خلق الحيات والعقارب وغيرها تفصيلا بل يكفي الاجمال
بان الحكيم لا يفعل الا لغرض صحيح وحينئذ جاز ان يكون ذلك
لمصلحة استاثر الله بعلمها وفي قول المصنف وكشف الحقيقة
لله ايماء الى هذا الجواب فيما ظنه واما عن الثالث فانه ممكن
والله قادر مختار فالمنع جهل محض ومكابرة لصريح
العقل وخروج عن الملة هذا مع انه قد وجد اضعاف عمره

عمره على اعمارنا في حق الاشقيا فكالسامري والدجال
واما في حق السعداء فكنوح عليه السلام والخضر قال
شبهه لما كان الانبياء والائمة يحتاج اليهم الامة للتعليم
والتاديب وجب ان يكونوا اعلم واشجع ولما كانوا اعصم
وجب ان يكونوا اقرب الى الله تعالى ولما كان الامام من
رعية النبي عليه السلام وجب ان يكون النبي نسبته في
الفضل الى الامام الى الرعية اقول في هذه التبصرة
مسايل الاولى انه يجب كون الانبياء والائمة افضل من كل واحد
من الامة والمراد بالافضلية ان يكون اجمع لخصايص الكمال
كما وكيفا وانما قلنا بوجوب ذلك لان العلة في وجوب رياستهم
نقص الرعية واحتياجهم الى التعليم والتاديب فلو لم يكن
المحتاج اليهم افضل لما تحقق معنى حقيقة الاحتياج اليهم
لكن الفرض خلاف ذلك فيه خلف وجوب كونهم افضل
من رعاياهم ان يكونوا اعلم واشجع واكرم الى غير ذلك من الخصال
الثانية انه يجب كونهم اقرب الى الله تعالى بمعنى انهم اكثر ثوابا

أو بمعنى انهم اكثر خطوه عند م بارادة الخير لهم او بمعنى انهم
اكثر استحقاقا لمراتب التعظيم والتبجيل ولا شك ان هذه
المعاني كلها لازمة ومعلومة القيام بكمال الطاعات واجتناب
المقبحات الذي هو معنى التقوى لقوله تعالى ان اكرمكم
عند الله اتقاكم اذا عرفت هذا فاعلم انه لما وجب عصمة
الانبيا والائمة وجب حصولهم على كمال الطاعات واجتناب
كل المقبحات فلا جرم كانوا اقرب بالمعاني المذكورة الثالث
انه قد تقدم وجوب كون الامام افضل من رعيته لما قلناه
من الاحتياج اليه ولانه لولاه لكان اما مساويا فيلزم الترجيح
بلا مرجح او مفضولا وهو قبيح عقلا وشرعا لقوله تعالى
افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع ام من لا يهدي الا ان يهدى
اذا عرفت هذا فالامام لما كان من رعية النبي لانه محتاج
اليه في التكميل وجب كون النبي افضل منه لما قلناه هذا
تقرير كلام المصنف رحمه الله وليس فيه هضم لمنصب
الامامة كما يراه لا كما ظنه بعضهم حتى قال ان عليا عليه السلام

السلام نفس النبي صلى الله عليه واله لقوله وانفسنا وانفسكم
في اية المباهلة واذا كان نفسه لا يكون نسبته اليه كنسبة
الرعية في النقص قلنا كونه نفسه او كنفسه لا يمنع من احتياجه
اليه في تحصيل الكمالات العلمية والعملية الذي هو مرادنا بان
النبي افضل منه بلا كلام عندنا ومن تصفح كلام علي عليه السلام
ظهر له حقيقة ما ذكرناه كقوله ولقد قيل له لقد اوتيت
علم الغيب فقال ليس ذلك بعلم غيب انما هو علم علمه الله نبيه
ثم علمنيه وكقوله في وصف حاله مع النبي صلى الله عليه واله
يرفع لي كل يوم علما من اخلاقه الى غير ذلك والحكم الفاصل
بينهما ما حكاه علي عليه السلام انه قال له يا علي انك تسمع ما
اسمع وترى ما ارى لكنك لست بنبي وانما انت وزير وعلم
ان كلام المصنف الذي قررناه يتوجه في امام بالنسبة الى نبي
شريعته واما بالنسبة الى غير شريعته فلا فان ائمتنا عليهم
السلام لا نقول ان نسبتهم الى اي نبي كان نسبة رعيته اليه حتى
يكون علي ابن ابي طالب نسبته الى احاد انبيا بني اسرائيل

كذلك كلا وحاشا بل عند جماعة من اصحابنا ان ائمتنا عليهم
السلام افضل من جميع الانبياء عدا محمد صلعم وعند بعضهم
الا اولي العزم منهم وتوقف شيخنا المفيد في ذلك والحق عندي
ان عليا عليه السلام افضل من كل احد الا رسول الله صلعم واما
باقي الائمة فهم افضل ما عدا اولي العزم واما اولو العزم فعندي
في ذلك توقف والله اعلم قال الفصل الرابع
في المعاد ان الله تعالى خلق الانسان واعطاه العلم والقدرة
والارادة والادراك والقوى المختلفة وجعل زمام الاختيار
بيده وكلفه بتكاليف شاقة وخصه بالالطاف الخفية والجلية
لغرض عايد اليه وليس ذلك الا نوع كمال لا يحصل الا بالكسب
اذ لو امكن بلا واسطة لخلقهم عليه ابتداء ولما كانت الدنيا
هي دار التكليف فهي دار الكسب يعمر الانسان فيها مدة يمكن
تحصيل كماله فيها ثم يحول الى دار الجزا وتسمى دار الاخرة اقول
المعاد مفعل مشتق من العود وصيغة مفعل تجي للزمان
والمكان اي زمان العود او مكانه والمراد به هاهنا الوجود

الوجود الثاني للابدان وعود النفس اليها بعد مفارقتها
اذا تقرر هذا فاعلم ان الله خلق الانسان في احسن تقويم كما
حكاه في كتابه الكريم فعدل مزاجه بحسب ما يقتضيه نوعه
للافعال المطلوبة منه فاذا تم اركان بدنه افاض النفس
الباطنة وتعلقها ببدنه وجعل لها تصرفا في ذلك البدن
وبه موهبة قوى مختلفة تنقسم الى مدركة والى محركة
اما المدركة فاما الكليات وهي القوة العقلية المحصلة
للعلوم واما الجزئيات فاما ظاهرة وهي السمع والبصر والشم
والذوق واللمس واما باطنة وهي خمس ايضا الحس المشترك
والخيال والوهم والحافظة والمفكرة واما المحركة فهي اما اختيارية
او طبيعية فالاختيارية اما باعثة فاما ان تبعث على جلب النفع
وهي الشهوانية او على دفع الضرر وهي الغضبية واما فاعلية
وهي القدرة التي تفعل بانضمام الارادة اليها والطبيعية
اما غاذية او مولدة ويخدمهما قوى اربع الجاذبة والماسكة
والهاضمة والدافعة فتبارك الله احسن الخالقين ثم انه جعل زمام

الاختيار بيده ولو لم يجعله مرخا العنان مهملاً كغيره من الحيوانات
بل كلفه بتكاليف شاقة وخصه بالطاف خفية كالعقل الذي يعلم
به حسن الافعال وقبحها وجلية كبعث الرسل ونصب الائمة
ثم انه لما استحال على هذا الفاعل الحكيم العبث وفعل القبيح وجب ان
يكون ذلك الخلق والانشاء لغرض لا يعود الى الفاعل الحكيم لاستغنائه
وكماله فوجب عوده الى هذا الانسان وليس مفسدة له لاستحالة
ذلك على الحكيم فيكون مصلحة وليست الانواع كما لا هو المنافع
الدائمة المقارنة للتعظيم والتبجيل بل اعظم من ذلك وهو الفوز
بالرضا منه تعالى كما قال ورضوان من الله اكبر لكن ذلك لا
يحصل الا بالكسب لان العقل الصريح يحيل الرضوان والتعظيم
لغير مستحقه ولانه لو امكن حصوله بدونه لخلقه عليه ابتداء فكان
توسط التكليف عبثاً تعالى الحكيم عنه فاذن المقصود بالذات
الفوز بتلك السعادة والحصول على ذلك الرضوان المستحق ذلك
بالكسب فيكون للانسان حالان احدهما الكسب وهي الدار
الدنيا وثانيهما الجزاء وهي الدار الآخرة المعبر عنها بالمعاد كما يعيد

يعبر عنه الاولى بدار التكليف قال مقدمة الذي يشير
اليه الانسان حال قوله انا اما لو كان عرضاً لاحتاج الى محل يتصف
به لكن لا يتصف بالانسان شيء بالضرورة بل يتصف هو باوصاف
غيره فيكون جوهراً ولو كان هو البدن او شيء من جوارحه لم يتصف
بالعلم لكنه يتصف به بالضرورة فيكون جوهراً عاقلاً وسائر
الجوارح الآلية في افعاله ونحن نسميه هاهنا الروح اقول
لما كان المعاد هو الوجود الثاني للانسان افتقرنا الى معرفة
الانسان واختلف الناس فيه اختلافاً لا يكاد ينضبط لكن
حاصله ترجع الى انه اما جوهر او عرض والجوهر اما جسماني
او روحاني والاقسام ثلثة الاول ان يكون عرضاً فقيل هو
المزاج المعتدل وقيل هو الحياة وقيل تخاطيط الاعضاء وشكل
البدن الثاني ان يكون جسماً او جسمانياً فقيل الهيكل المحسوس
وقيل الاخلاط الاربعة وقيل احد العناصر الاربعة وكل ذهب
اليه قوم وقال النظام جسم لطيف داخل البدن وقال الراوندي
جزء لا يتجزى في القلب وقيل الروح وهو جسم مركب من بخارية الاخلاط

والمحققون من المتكلمين قالوا انه اجزاء اصليه في البدن باقيه
من اول العمر الى اخره لا يتطرق اليها الزياده والنقصان وهو الاقرب
الثالث انه لا يكون جسما ولا جسمانيا وهو المعبر عنه بالروح وهو
قول الحكما وبعض المعتزله وبعض الاماميه واختاره المصنف
واستدل على ابطال القسمين الاولين ليثبت مطلوبه اما الاول
فلان العرض قايم بغيره فيحتاج الى محل يقوم به فيكون ذلك
المحل موصوفا بذلك العرض لكن الانسان لا يتصف به شي
وهو معلوم ضروره بل الانسان يكون موصوفا باوصاف مغايره
له فلا يكون عرضا وهو المطلوب واما الثاني وهو ان يكون
جسما او جسمانيا كهذا البدن او شي من اجزايه فاستدل على
نفيه بان الانسان موصوف بالعلم ولا شي من هذا البدن او
اجزايه موصوف بالعلم فلا يكون الانسان هذا البدن ولا شيا
من اجزايه اما الصغرى فظاهره ولانه لما كان انسانا بادراك
الكليات لا بادراك الجزئيات لانه ما من حيوان الا ويشاركه
في ادراك الجزئيات واما ادراك العلوم الكليه فشي يمتاز به عن باقي

باقي الحيوانات واما الكبرى فلوجهين الاول العلم حصول
صوره المعلوم في العالم فاذا حصل صوره الكلي في الجسم او الجزء
ومنه لزم ان يكون الكلي جزئيا لان جزئيه المحل يستلزم
جزئيه الحال منه الثاني ان الانسان يعلم البسيط كالنقطه
والوحده فيكون علمه به ايضا بسيطا لوجوب مطابقه العلم
للمعلوم واذا كان العلم بالبسيط بسيطا وجب ان يكون محله ايضا
بسيطا لاستحاله حلول البسيط في المركب ولا شي من هذا البدن
او جزئيه بسيط فلا يكون عالما به فلا يكون انسانا وهو المطلوب
وهذا التقدير مبني على ان العلم حصول صوره المعلوم في العالم
وللخصم ان يمنع ذلك لجواز ان يكون اضافه بين العالم والمعلوم
فبسبب القوه الغريزيه التي في القلب المسماه بالعقل وحينئذ
جاز ان يكون العالم بالكلي والبسيط هذا البدن او اجزاء اصليه
فيه وايضا هي مبنيه على نفي الجزء الذي لا يتجزى والخصم قد
اثبته قوله فيكون جوهرا عالما لما ابطل كونه عرضا او هذا
البدن او شيا منه قال بذلك فهو عندنا جوهر مجرد عالم

متعلق بهذا البدن تعلق التدبير وهذا البدن واجزاؤه
آلات له يتصرف به في افعاله ويسمى ذلك الجوهر بالروح قالوا
واليه الاشارة بقوله تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من
امر ربي قال مقدمه جمع اجزاء بدن الميت
وتأليفها مثل ما كان واعادة روحه المدبرة اليه يسمى حشر
الاجساد وهو ممكن والله قادر على كل الممكنات وعالم بها والجسم
قابل للتأليف فيكون قادراً عليه اقول حشر الاجساد
هو عبارة عن جمع اجزاء البدن بعد تفرقها وتأليفها على النحو
الذي كان عليه وخلق الاعراض التي ساكلة فيه واعادة تعلق
الروح به كما كان اولاً ولا شك في امكان ذلك والا لما وجد
اولاً وهذا الامكان موقوف على مقدمتين احدهما كونه قادراً
وثانيهما كونه عالماً بالجزئيات ليعيد الجزو المعين الى الشخص
المعين وقد تقدم بيان ذلك كله ولكون الامكان موقوفاً على
هاتين المقدمتين لم يذكر المعاد الجسماني في موضع من القرآن
الا واردفه بذكرهما كما في قوله وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال

قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول
مرة وهو بكل خلق عليم قال اصل الانبياء باسرهم
اخبروا بحشر الاجساد وهو موافق للمصلحة الكلية فيكون حقاً
لعصمتهم والجنة والنار المحسوستان كما وعدوا به حق ايضا
ليستوفي المكلفون حقوقهم من الثواب والعقاب وكذلك
عذاب القبر والصراط والكتب وانطاق الجوارح وغيرها
مما اخبروا به من احوال الاخرة حق لامكانها واخبار الصادق
بها اقول في هذا الاصل مسائل الاولى وجوب
حشر الاجساد لان ما تقدم بيان امكانه والممكن لا يجب
وقوعه الا بسبب خارجي ودليل وجوبه ان الانبياء عليهم
السلام اخبروا بوقوعه وكل ما كان كذلك فهو واجب الوقوع
اما الصغرى فظاهر لمن نظر في الكتب الالهية وتواتر
النقل عنهم به خصوصاً كتابنا العزيز واما الكبرى فلعصمتهم
الدافعة للكذب عنهم هذا مع ان ذلك موافق للمصلحة الكلية
كما تقدم تقريره من الغرض في خلق الانسان الثاني يجب اعتقاد

وجود الجنة والنار المحسوستين لدلالة القران على ذلك كقوله
في الجنة اعدت للمتقين والاعداد يستلزم الوجود وقوله النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة وايضا
ليستوفي المكلفون حقوقهم من الثواب والعقاب وانما قيدهما
بالمحسوستين ليدفع بذلك تاويل منكر المعاد الجسماني بحمل الوعد
والوعيد على الروحاني وهو باطل لانا نعلم ضرورة من دين محمد انه
كان يقول بالمعاد الجسماني والجنة والنار وبجملة ما فيهما من
الماكل والمشرب والمنكح وانه دخلها فانكار ذلك خروج
عن الملة الثالث يجب اعتقاد وقوع هذه الامور وهي عذاب
القبر ونعيمه والحساب والصراط والكتب وانطاق الجوارح
وكيفيات النعيم والجحيم وغير ذلك لانها امور ممكنة موافقة
للمصلحة واللطف والصادق المعصوم اخبر بها وكل ما كان
كذلك فهو حق قال هل يجوز اعادة المعدوم محال
والالزم تخلل العدم في وجود واحد فيكون الواحد اثنين ولما كان
حشر الاجساد حقا وجب ان لا يعدم اجزاء ابدان المكلفين

المكلفين وارواحهم بل يتبدل التاليف والمزاج والفناء
المشار اليه كناية عنه اقول في هذه الهداية مسئلتان
الاولى اختلف في ان الشي اذا اعدم عدما محضا وصار نفيا
صرفا هل يمكن اعادته بعينه وتشخصه اولا بل يوجد مثله
قال الاشاعرة والمثبتون من المعتزلة بالاول وقال الحكما
وابو الحسين البصري والمصنف بالثاني فبعض الناس
ادعى الضرورة على استحالة اعادته والمصنف استدل بانه
لو امكن لزم تخلل العدم بين الشي ونفسه واللازم كالملزوم
في البطلان بيان الملازمة ان الوجود في الزمن الاول لو
عدم في الزمن الثاني ثم اعيد في الزمن الثالث فان كان
الوجود الثاني هو بعينه الوجود الاول تخلل العدم في الثاني
بين الوجود ونفسه وان كان غيره لم يكن المعاد عين المبدا
بل مثله وفيه نظر لجواز ان يكون الوجود الثاني هو عين
الاول بالماهية والظاهر ان مرادهم باعادته هو وجوده
ثانيا بوجود مساو للاول وقد حصل والحق ان يقال ان اريد

باعادة المعدوم اعادته من جميع لوازمه وعوارضه المشخصه
وغيرها تم الدليل وان اريد اعادته له بعينه الشخصيه لم يتم
لا قلنا هذا كله اذا قلنا بان الوجود زايد على الماهيه اما اذا
قلنا انه نفس الماهيه فالدليل تام احتج المجوزون بانه لو امتنع
لكان اما لذاته فلا يوجد اصلا لا اولا ولا ثانيا وان كان لعينه
جاز زوال ذلك الغير فيجوز وجوده حينئذ نظرا الى ذاته
اجيب بانه ممتنع لامر لازم للماهيه وهو كون الوجود بعد
العدم ولا تشكيك في لزومه فامتناعه لاجل هذا اللازم لا يقتضي
امتناعه مطلقا الثاني ان المصنف لما كان مذهبه ان المعدوم
يستحيل اعادته بعينه وكذا ابو الحسين البصري لزمهما ان
يقولا بان اجزاء ابدان المكلفين وارواحهم لا يجوز عدمها
لانها لو عدمت لوجد مثلها وكان الثواب والعقاب يصلان
الى غير المستحق فلذلك فسر المصنف العدم بتفرق الاجزا
وتبدل التاليف والمزاج كما في قصة ابراهيم لما سال ربه ان يريه
كيف يحيي الموتى امره باخذ اربعة اطيار وتفريق اجزائها و

لقصه

والقصه مشهوره ففيها اشاره الى ان الاعاده بتاليف الاجزاء
بعد تفرقها قوله والفنا المشار اليه كنايه عن جواب سوال
مقدر وتقرير السوال ان حمل الاعدام على التفريق مخالف لظاهر
قوله تعالى كل من عليها فان وكل شيء هالك الا وجهه فان التفريق
لا يسمى فناء واهلاكا اجاب بالحمل على التفريق جمعا بين الدليلين
الدال على عدم اعادة المعدوم ووجوب ايصال الحق الى مستحقه
وبين صحة النقل ولا استبعاد في ذلك فانه قد يقال للغير المنتفع
به انه معدوم وفان وهالك قال شبهه والفلاسفه
حشر الاجساد محال لان كل جسد اعتدل مزاجه واستعد
استحق فيضان النفس من العقل الفعال فلو اتصف اجزاء
بدن الميت بالمزاج لاستحق نفسا من العقل واعيد اليه نفسه
الاولى على قولكم فيلزم اجتماع نفسين على بدن واحد وهو محال
ونحن لما اثبتنا الفاعل المختار وابطلنا قولهم لم نحتج الى جواب
هذه الهذيانات اقول هذه الشبهه متوقفه على
حكايه قول الفلاسفه في هذا الكتاب فنقول مذهب ارسطو

ان النفس حادثة صادرة عن العقل الفعال وهو العاشر وقد تقدم
حكاية قولهم في كيفية صدور الموجودات عن الباري تعالى بناء
منهم على ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وحدوث النفس مشروط
باعتدال المزاج والمزاج كيفية حاصلة من تفاعل العناصر بعضها
في بعض بان يفعل كيفية احدها في مادة الآخر فتنكسر صرافة كيفيتها
وقالوا ايضا باستحالة اجتماع نفسين على بدن واحد وهو ضروري
فان كل واحد يجد نفسه واحدة وايضا لو اجتمع على بدن واحد
نفسان لزم وحدة الاثنين فتكون الذات ذاتين وهو محال
اذا تقرر هذا قالوا لو وقعت الاعادة كما ذكرتم من الجمع بعد
التفريق فلا بد حينئذ من اعتدال المزاج واذا اعتدل المزاج
استحق فيضان النفس عليه من العقل الفعال وعلى قولكم يعاد
اليه نفسه الاولى فيلزم اجتماع نفسين على بدن واحد وهو
محال لما تقدم والجواب ان هذا الكلام كله مبني على ان الباري
موجب وان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ونحن قد بينا من
قبل بطلان المسلكين معا واثبتنا الفاعل المختار فلا ضرورة

ضرورة لنا الى جواب هذه الهذيانات قال اصل
الثواب والعقاب الموعودان دائمان وكل من استحق الثواب
بالاطلاق خلد في الجنة وكل من استحق العقاب بالاطلاق
خلد في النار وكل من لم يستحقهما كالصبيان والمجانين
والمستضعفين لم يخل من بحر الكرم المطلق تنعيمهم
فيدخلون الجنة ايضا واما من جمع بين الاستحقاقين فان
كان متوعدا عليه توعدا مطلقا لا بعينه امكن بالامكان
العام ان يعفو عنه بفضله وكرمه لانه وعد به مع حسنه
وخلف الوعد قبيح وايضا الغرض من خلقه اثابته فمعاقبته
نقض وان لم ينله عفو او كان متوعدا عليه بالتعيين فاما
ان يحبط احد الاستحقاقين بالآخر او لا والثاني اما ان يثاب
ثم يعاقب او بالعكس اقول لما فرغ من مباحث المعاد
شرع في توابعه وهي مسائل الوعد والوعيد فالثواب هو النفع
المستحق المقارن للتعظيم والاجلال فبقيد الاستحقاق
خرج التفضل وبمقارنة التعظيم خرج العوض والعقاب

هو الضرر المستحق المقارن للاستحقاق والاهانة وهما دايمان
فلا صلاح فيهما لطفان في وقوع الطاعة وارتفاع المعصية فقد
سبقا ادخلهما في اللطفية ولان الثواب والمدح معلولا الطاعة والعقاب
والذم معلولا المعصية والمدح والذم دايمان ودوام احد المعلولين
يستلزم دوام الاخر لان دوام المعلول دليل على تحقق العلة وتحقق
العلة يستلزم تحقق المعلول الاخر اذا عرفت هذا فنقول كل
من استحق الثواب بالاطلاق اي لا يكون استحقاقه للثواب
مشروطا باحد او شفاعة من له الشفاعة وذلك كالمومن الذي
لم يشب ايمانه بظلم فانه يدخل الجنة ويخلد فيها لوجود العلة
الدايمة وهي الايمان ودوام العلة يستلزم دوام المعلول وكل من
استحق العقاب بالاطلاق اي لم يحصل له سبب يدخل به الجنة
كالكافر فانه يدخل النار ويخلد فيها لان انتفا السبب يستلزم
انتفا المسبب وما بعد الدنيا منحصر في الجنة او النار فيدخل
النار ويكون مخلدا فيها وكل من لم يستحق الثواب ولا العقاب
كالصبيان والمجانين والبله الذين لا يتمكنون من الفهم اصلا

اصلا لم يجز من الكريم المطلق اي الذي ليس فيه بخل ولا احتياج
بوجه من الوجوه ان يعذبهم بل يدخلهم الجنة تفضلا منه سوا
كان اباء الصبيان مومنين او كفارا واما من جمع بين الاستحقاقين
اي صدر منه ما يستحق به الجنة وما يستحق به النار كالمومن
الفاسق فلا يخلوا اما ان يكون متوعدا على ما يستحق به النار
توعدا مطلقا لا بعينه اي يكون ذنبه صغيرا اولا اي
يكون متوعدا عليه توعدا معينا كالكبيرة فان كان الاول
امكن بالامكان العام الذي ليس بممتنع لا بالذات ولا بالغير
ان يعفو الله تعالى عنه لانه تعالى وعد بالعفو وهو حسن
وخلف الوعد قبيح وايضا الغرض من ايجاده ايصال
الثواب اليه فمعاقبته نقض غرضه وهذا ايضا متجه في القسم
المتوعد عليه بعينه فانه لا مانع من ذلك قال بعض الفضلاء
المعاصرين هنا لو قال المصنف امكن بالامكان الخاص كان
اولى لان العفو جايز فكان المناسب ارادة الامكان الخاص الذي
ليس بضروري الوجود ولا العدم قلت العفو وان كان جايزا في

الاصل لكن بالحقيقة الوجوب لوجهين الاول انه من اسمائه تعالى
العفو الغفور ولا يتحقق معناهما الا بالعفو عن المعاصي
خرج الكافر بالاجماع بقي غيره وهو المطلوب الثاني ما اشار
اليه المصنف وهو انه تعالى وعد بالعفو وخلف الوعد قبيح
فيكون الوفا واجبا فكان ايراده مكان العام اولى هذا وان
كان الثاني اوانه لم يعفو عن القسم الاول فلا يخلوا اما ان يسقط
احد الاستحقاقين الاخر اولا والثاني اما ان يثاب ثم يعاقب
او بالعكس اي يعاقب ثم يثاب فالاقسام ثلثة فالاول هو الاحباط
ويجي بيان بطلانه والثاني ايضا باطل لان الاجماع حاصل
على ان من دخل الجنة لا يخرج منها فتعين الثالث فيكون عقابه
منقطعا وهو المطلوب وورد في النقل صحة ذلك كقوله صلى
الله عليه واله يخرجون من النار كالحمم او الفحم فيراهم اهل
الجنة فيقولون هؤلاء جهنميون فيؤمر بهم فيغمسون في
عين الحيوان فيخرجون ووجوههم كالبدر قال حل
تشكل المذهب الاول وهو اسقاط احد الاستحقاقين للاخر مذهب

منهب الوعيدية وهم لا يجوزون العفو الا في الصغاير فمذهب
ابي علي ان الاستحقاق الزايد يحبط الناقص ويبقى هو بكماله
وهو الاحباط ومذهب ابنه ابي هاشم انه لا يبقى من الزايد بعد
التاثير الا الفاضل عن قدر الناقص والباقي يسقط مع الناقص وهو
الموازنة ويكون الحكم للفاضل استحقاق ثواب كان او استحقاق
عقاب اقول الوعيدية هم الذين لا يجوزون العفو
عن الكبيرة ويقولون بدوام عقابها ان كانت هي الفاضلة بعد
الاسقاط واختلفوا على قولين احدهما قول ابي علي وهو ان الاستحقاق
الزايد يسقط الناقص ويبقى هو كما لو كان احد الاستحقاقين
عشرة اجزاء والاخر خمسة فان الخمسة تسقط وتبقى العشرة
اي شيء كانت وثانيهما قول ابي هاشم وهو انه لا يبقى من الزايد
بعد التاثير الا الفاضل عن قدر الناقص والباقي من الزايد
يسقط في مقابلة الناقص كما في مثالنا المذكور فانها تسقط
خمسة في مقابلة خمسة تبقى خمسة اي شيء كانت طاعة او معصية ويسمى
الاول القول بالاحباط والثاني القول بالموازنة قال والمذهبان

باطلان لانبنائهما على تأثير الاستحقاق وتأثره وذلك غير معقول
لان الاستحقاق امر اضافي والاضافات لا توجد في الخارج
والا لزم التسلسل وما لا يوجد لا يعقل تأثيره وتأثره وان قلنا
بوجوده قلنا اما ان يوجدا الاستحقاقان معا اولا والاول
يقتضي ان لا يكونا ضدين وذلك ينافي مذهبهم وايضا لا يكون
احدهما اولى بالتأثير في الاحباط من الاخر واذا احبط احدهما
بالاخر في الموازنة فكيف يحبط الاخر به اذ تأثير المعدوم في الموجود
غير معقول والثاني لا يعقل تأثير احدهما في الاخر ولا يرد علينا
الاضداد فانا لم نحكم بتأثير كل واحد منهما في الاخر قوله لما
بين الاحباط والموازنة شرع في ابطالهما فقال والمذهبان
باطلان وبيان ذلك موقوف على بيان وجوب الاضافات كالا
خوة والجوار والابوة والبنوة وعدمها فنقول قال الحكماء بوجودها
لان اللاابوة مثلا نقيض الابوة عدمي لان العدم جزء مفهومه ونقيض
العدمي وجودي وقال المتكلمون بعدمها لانها لو كانت موجودة في
الخارج مع انها عرض تفتقر الى محل يكون لها اضافة الى ذلك المحل فنقول

فنقول فيها كما قلنا في الاولى ويلزم التسلسل وهو باطل قالوا دليل
الحكماء لا يستلزم ثبوتها خارجا ان كان ولا بد فيدل على الثبوت
الذهني اذا تقرر هذا فنقول لا شك ان الاستحقاق امر اضافي
لانه لا يعقل الا منسوبا الى مستحق ومستحق وما لا يعقل الا مع غيره
يكون عرضا اضافيا فاما ان نقول بعدم الاضافات او بوجودها
وعلى التقديرين لا يتم المذهبان اما الاول فلان التأثير والتأثر
انما يعقلان في الامور الوجودية فعلى تقدير عدم الاستحقاق
كيف يعقل تأثيره وتأثره ومذهبكم مبني على ذلك والمبني على
الباطل باطل واما الثاني فلان الاستحقاقان اذا وقع بينهما التا
ثير والتأثر اما ان يوجدا معا او على التعاقب والاول باطل
لوجهين الاول يلزم ان لا يكونا متضادين اذ لو كانا ضدين لما
اجتمعا لما تقدم ان الضدين لا يجتمعان لكن مذهبهم مبني على تضاد
الاستحقاقين والا لما كان هناك ضرورة الى القول بذلك الثاني
اذا كانا موجودين معا فاختصاص احدهما بالتأثير والاخر بالتأثر
يفتقر الى مخصص وليس ولا يكون احدهما اولى وشيء اخر في الموازنة

وهو انه اذا اسقط احدهما الآخر صار معدوما فكيف يعقل
تأثيره في الاول وقد صار معدوما السّهان صرّح العقل بان
المعدوم لا يكون موثرا والثاني وهو ان يوجد على التعاقب فباطل
ايضا لاستحالة كون المعدوم اثرا او موثرا قوله ولا يرد علينا
الاضداد جواب سوال مقدر يرد على قوله باستحالة تأثير
احد الاستحقاقين في الآخر حال وجودهما معا او تعاقبهما
التقرير انكم قايلون بمثل ذلك في المزاج وتفاعل المتضادات
فيه كالحار والبارد اذا اجتمعا وحدث بينهما كيفية متوسطة
هي المزاج فان الحار يوثر في البارد ويكسر سورته ثم البارد يوثر
في الحار ويكسر سورته واذا جاز مثل ذلك في الاضداد فلم لا يجوز
هنا في الطاعة والمعصية اجاب بالفرق بان الاضداد لا يوثر
احدهما في الآخر حتى يصير المغلوب غالبا بل صورة كل واحد منهما
يوثر في مادة الآخر بخلافه في مذهبكم فان عندكم كل واحد من الاستحقاقين
موثر في الآخر قال واما المذهب الثاني وهو ان يثاب ثم يعاقب
فمتروك بالاجماع فلم يبق الا الثالث وهو ان يعاقب عقابا منقطعا

منقطعا ثم يخلد في الجنة وهو الحق المناسب للعدل وما عبر عنه
بالميزان هو كناية عن العدل في الجزاء اقول قد مر بيان
المذهب الثاني وبطلانه فلا حاجة الى الاعادة فلم يبق الا الوجه
الثالث وهو مناسب للعدل لان فيه توفية لكل من الاستحقاقين
مقتضاه ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره قوله وما عبر عنه الى آخره جواب سوال
تقريره انه ورد في النقل الصحيح ذكر الميزان كما في القرآن
في قوله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وكذا في الاخبار
الصحيحة وان له كفتين اجاب بالحمل على العدل في الجزاء
والا فالطاعة والمعصية عرضان فكيف يوزنان قال
هداية شفاعة محمد صلى الله عليه وآله لاهل الكبائر ثابتة لان
من جوز العفو لهم جوز الشفاعة ومن لم يجوز لم يجوز ولما
بطل المذهب الثاني ثبت الاول اقول اتفقت الامة
على ثبوت الشفاعة لنبينا محمد صلى الله عليه وآله كقوله عسى ان
يبعثك ربك مقاما محمودا قال المعروف انه مقام

الشفاعة ثم اختلفوا في متعلق الشفاعة فقالت الوعيدية انها
في زيادة المنافع والدرجات بناء منهم على عدم جواز العفو عن
الفاسق وقالت الاشاعرة واصحابنا انها في اسقاط العقاب
عن اهل الكباير قال المصنف لما كان قول الوعيدية مبنيا على
مذهبهم بعدم جواز العفو وعلى القول بتحتم العقاب والتخليد
وقد ابطلناه فيبطل تفسيرهم للشفاعة ويثبت ما قلناه وهو
الحق لدلالة القران والخبر اما الاول فقوله تعالى واستغفر لذنبك
وللمومنين والمومنات والفاسق لما ياتي من تفسير الايمان فيدخل
في ضمن امر النبي صلى الله عليه واله بالاستغفار لهم فان كان الامر
للوجوب فلا يتركه لعصمته وان كان للندب فكذلك لرافته بنا
ورحمته واذا سال المغفرة يعطاها لقوله تعالى ولسوف يعطيك
ربك فترضى واما الثاني فالخبر الذي تلقته الامة بالقبول والاذعان
وهو قوله ادخرت شفاعتي لاهل الكباير من امتي ولا اعتبار برد
الحسن البصري له وروايته بمعارضته باطله باجماع اكثر الامة
قال فايدة الايمان تصديق بما يجب تصديقه من دين محمد

محمد صلى الله عليه واله وهذا التفسير الى موضوعه اللغوي اقرب
من تفسير الوعيدية واهل الكباير مصدقون فهم مومنون
فيستحقون الثواب الدايم لانه عوض من الايمان اقول
هنا مسايل الاول الايمان لغة التصديق قال تعالى وما انت
بمومن لنا ولو كنا صادقين اي بمصدق وشرعا قال الكرامية
هو التلفظ بالشهادتين وهو باطل لقوله تعالى قالت الاعراب
امنا قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا وقالت الوعيدية هو فعل
الواجبات وترك المحرمات وهو باطل ايضا لقوله ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات والعطف يقتضي المغايرة ولقوله والذين
امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وقيل اعتقاد بالجنان واقرار
باللسان وعمل بالاركان ويحمل على الكامل والحق ان التصديق
مطلقا لانه لغة كذلك والنقل على خلاف الاصل فهل هو باللسان
والقلب معا قال المصنف في تجريده وبعض شيوخنا نعم لقوله
تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم فلا يكون القلب وحده
كافيا ولا اللسان وحده لقوله لن تومنوا كما تقدم وفيه نظر

لان اليقين القلبي من غير اذعان غير كاف فجاز ان يكون خصمهم
لعدم الاذعان ولهذا لم يقل وصدقتها انفسهم والحق ما
اختاره المصنف هنا وهو انه التصديق القلبي لا غير لقوله
اوليك كتب في قلوبهم الايمان وقوله ولما يدخل الايمان في
قلوبكم فيكون حقيقة فيه فلو اطلق على غيره لزم الاشتراك
او المجاز وهما خلاف الاصل نعم الاقرار باللسان كاشف عنه
والاعمال الصالحة ثمراته البالي الفاسق فاعل الكبيرة هل يسمى
مومنا قالت الوعيدية لا لفعله الكبيرة التي تركها جزء الايمان
ولكنه ليس بكافر عندهم لاقراره بالشهادتين فله حينئذ منزلة
بين المنزلتين والحق انه مومن لما فسرناه من حقيقة الايمان فهو
مصدق حينئذ فهو مومن واذا كان مومنا كان مستحقا للثواب
الدايم لانه عوض ايمانه ولقوله وبشر الذين امنوا ان لهم قدم صدق
عند ربهم قال تبصرة الوحوش تحشر كما وعد الله تعالى
وايضا الاعواض الالام اليها كما يليق بعدله وكذلك المكلفون وغير
المكلفين يوصل اليهم اعواض الامهم ومشقاتهم ويجاسب الجميع

في الفضل كنسبة الامام الى الرعية الفصل الرابع في المعاد
ان الله تعالى خلق الانسان واعطاه العلم والقدرة والارادة
والادراك والقوى المختلفة وجعل زمام الاختيار بيده وكلفه
بتكاليف شاقة وخصه بالالطاف الخفية والجلية لغرض عايد
اليهم وليس ذلك الا نوع كمال لا يحصل الا بالكسب اذ لو امكن
بلا واسطة لخلقهم عليه ابتداء ولما كانت الدنيا هي دار التكليف
فهي دار الكسب يعمر الانسان فيها مدة يمكن تحصيل كماله فيها
ثم يحول الى دار الجزاء وهي دار الاخرة مقدمة الذي يشير
اليه الانسان حال قوله انا لو كان عرضا لاحتاج الى محل يتصف
به لكن لا يتصف بالانسان شي بالضرورة بل يتصف هو
باوصاف غيره فيكون جوهرا ولو كان هو البدن او شي
من جوارحه لم يتصف بالعلم لكنه يتصف به ضرورة فيكون
جوهرا عاقلا والبدن وساير الجوارح الات في افعاله ونحن
نسميه هاهنا الروح مقدمة جمع اجزاء بدن الميت وتاليفها
مثل ما كان واعادة روحه المدبرة اليه يسمى حشر الاجساد وهو

ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات وعالم بها والجسم قابل
للتاليف فيكون قادرا عليه اصل الانبيا باسرهم اخبروا
بحشر الاجساد وهو موافق للمصلحة الكلية فيكون حقا لعصمتهم
والجنة والنار المحسوستان كما وعدوا به حقا ايضا ليستوفي
المكلفون حقوقهم من الثواب والعقاب وكذلك عذاب القبر
والصراط والكتب وانطاق الجوارح وغيرها مما اخبروا به من
احوال الاخرة حق لامكانها واخبار الصادق عليه السلام
بها اصل به اعادة المعدوم محال والا لزم تخلل العدم
في وجود واحد فيكون الواحد اثنين وهو محال ولما كان
حشر الاجساد حقا وجب ان لا تعدم اجزاء ابدان المكلفين
وارواحهم بل تبديل التاليف والمزاج والفنا المشار اليه
كناية عنه شبهة قالت الفلاسفة حشر الاجساد
محال لان كل جسد اعتدل مزاجه واستحق فيضان النفس
من العقل الفعال فلو انضاف اجزاء بدن الميت بالمزاج لاستحق
نفسا من العقل واعيد اليه نفسه الاولى على قولكم فيلزم اجتماع

اجتماع نفسين على بدن واحد وهو محال ونحن لما اثبتنا الفاعل
المختار وابطلنا قواعدهم لم نحتج الى الجواب هذه الهذيانات
اصل الثواب والعقاب الموعودان دايمان وكل من
استحق الثواب بالاطلاق فخلد في الجنة وكل من استحق العقاب
بالاطلاق فخلد في النار وكل من لم يستحقهما كالصبيان
والمجانين والمستضعفين لم يحسن من الكريم المطلق
تعذيبهم فيدخلون الجنة ايضا واما من جمع بين الاستحقاقين
فان كان متوعدا عليه توعدا مطلقا لا بعينه امكن بالامكان
العام ان يعفو الله عنه بفضله وكرمه لانه وعد به فحسنه
وخلف الوعد قبيح وايضا الغرض من خلقه اثابته فمعاقبته
تنقض غرضه وان لم ينله عفو او كان متوعدا عليه بالتعيين
فاما ان يحبط احد الاستحقاقين بالاخر اولا والثاني اما ان
يثاب ثم يعاقب او بالعكس حل شكل المذهب الاول وهو اسقاط
احد الاستحقاقين بالاخر وهو مذهب الوعيدية وهم لا يجوزون
العفو الا في الصغاير فذهب ابو علي ان الاستحقاق الزايد يحبط

الناقص ويبقى هو بحاله وهو الاحباط ومذهب ابي هاشم انه لا
يبقى من الزايد بعد التاثير الا الفاضل عن مقدار الناقص والباقي
يسقط بالناقص وهو الموازنة ويكون الحكم للفاضل استحقاق
ثواب او استحقاق عقاب والمذهبان باطلان لانبنائهما على
تاثير الاستحقاق وتاثره وذلك غير معقول لان الاستحقاق
اثرا اضافي والاضافات لا توجد في الخارج والا لزم التسلسل
وما لا يوجد لا يعقل تاثيره ولا تاثره وان قلنا بوجوده قلنا
اما ان يوجد الاستحقاقان معا او لا والاول يقتضي ان لا يكونا
ضدين وذلك ينافي مذهبهم وايضا لا يكون احدهما اولى بالتاثير
في الاحباط من الاخر فاذا احبط احدهما بالاخر في الموازنة في
يحبط الاخر به اذ تاثير المعدوم في الموجود غير معقول والثاني
لا يعقل تاثير احدهما في الاخر ولا يرد علينا الاضداد فانا لم نحكم
بتاثير كل واحد منهما في الاخر واما المذهب الثاني وهو ان يثاب
ثم يعاقب فمتروك بالاجماع فلم يبق الا الثالث وهو ان يعاقب عقابا
منقطعا ثم يخلد بالجنة وهو الحق المناسب للعدل وما عبر عنه بالميزان

بالميزان هو كناية عن العدل في الجزاء هذا اية شفاعة محمد صلعم
لاهل الكباير ثابتة لان من جوز العفو لهم جوز الشفاعة ومن لم
يجوز لم يجوز ولما بطل المذهب الثاني ثبت الاول فايدة الايمان
تصديق ما يجب تصديقه من دين محمد صلعم وهذا التفسير
اقرب الى موضوعه اللغوي من تفسير الوعيدية واهل الكباير
مصدقون فهم مومنون فيستحقون الثواب الدايم لا يعوض
عن الايمان الوحوش تحشر كما وعد الله لتنصاف وايصال
اعواض الالام اليها كما يليق بعدله تع وكذلك المكلفون وغير
المكلفين يوصل اليهم اعواض الامهم ومشاقهم ويحاسب الجميع
محاسبة حقة ختم وارشاد حيث فرغنا مما وعدنا به فلنقطع
الكلام على نصيحة وهي ان من نظر بعين عقله في خلقته وشاهد
هذا الحكم في بنيته يجب عليه ان يعرف غرض الخالق في خلقه بفضله
ولا يضيعه بتفريط وجهل والا شقي شقا مبينا وخسر خسرانا
مبينا وفقنا الله واياكم لسعادة الدار الاخرة بمحمد وعترته الطاهرة
والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد
واله وسلم تسليما

